SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 59/2008

REDIGERAD AV DANIEL SÄVBORG

under medverkan av

Mindy MacLeod (Melbourne)
Else Mundal (Bergen)
Guðrún Nordal (Reykjavík)
Rune Palm (Stockholm)
Heimir Pálsson (Uppsala)

With English summaries

UPPSALA, SWEDEN

Tryckt med bidrag från Vetenskapsrådet

ISSN 0582-3234

Sättning: Textgruppen i Uppsala AB

Tryckning: Reklam & Katalogtryck AB, Uppsala 2009

Innehåll

Debatt

Recensioner

Clári saga
A Case of Low German Infiltration

MARIANNE KALINKE

In the first half of the thirteenth century Norway became the conduit of courtly romance to the North. King Hákon Hákonarson (r. 1217–63) commissioned a certain Brother Robert to translate Thomas de Bretagne's courtly version of the Tristan legend, *Tristran*, in the year 1226.[1] *Tristrams saga ok Ísöndar*, as the translation is entitled, is considered the earliest translation of courtly literature in the North. It is also extraordinarily important, since the saga is our only complete version of Thomas's romance, which is extant solely in fragmentary form.[2] *Tristrams saga* was followed by the translation of three of Chrétien de Troyes's romances, his *Erec* (*Erex saga*), *Yvain* (*Ívens saga*), and *Perceval* (*Parcevals saga* and *Valvens þáttr*), as well as a translation of the Arthurian fabliau *Le lai du cort mantel* (*Möttuls saga*) and a collection of Breton lais, including those ascribed to Marie de France,

[1] The incipit of the saga is as follows: "Hér skrifaz sagan af Tristram ok Ísönd dróttningu, í hverri talat verðr um óbæriliga ást, er þau höfðu sín á milli. Var þá liðit frá hingatburði Christi 1226 ár, er þessi saga var á norrænu skrifuð eptir befalningu ok skipan virðuligs herra Hákonar kóngs. En Bróðir Robert efnaði ok upp skrifaði eptir sinni kunnáttu með þessum orðtökum, sem eptir fylgir í sögunni ok nú skal frá segja" (Written down here is the story of Tristram and Queen Ísönd and of the heartrending love that they shared. This saga was translated into the Norse tongue at the behest and decree of King Hákon when 1226 years had passed since the birth of Christ. Brother Robert ably prepared the text and wrote it down in the words appearing in this saga. And now it shall be told). *Tristrams saga ok Ísöndar*, ed. and tr. Peter Jorgensen, in: *Norse Romance*. Vol. I: *The Tristan Legend*, ed. Marianne E. Kalinke (Cambridge: D. S. Brewer, 1999), pp. 28–29.

[2] See "Thomas's Tristran," ed. and tr. Stewart Gregory, in: *Early French Tristan Poems*, II, ed. Norris J. Lacy (Woodbridge: D. S. Brewer, 1998), pp. 1–172.

the so-called *Strengleikar*.[3] According to their manuscripts, *Ívens saga*, *Möttuls saga*, and the *Strengleikar* also came about through Hákon's initiative. Additionally, the Norwegian king also commissioned the translation of the *chanson de geste* known as *Elie de St. Gille*. The translation, *Elis saga*, was undertaken by a certain Abbot Robert, thought to be identical with the Brother Robert named in *Tristrams saga*. *Elis saga* and the *Strengleikar* have great significance for our understanding of the nature of translation at King Hákon's court, since they alone, among the works above, are transmitted in a Norwegian manuscript, De la Gardie 4–7, that postdates their translation by only a few decades.[4] *Tristrams saga*, however, and the other translations of Arthurian romances are extant solely in Icelandic copies, some fragmentary. The oldest complete manuscript of *Tristrams saga ok Ísöndar*, for example, AM 543 4to, is Icelandic and dates from the end of the seventeenth century.[5]

The works translated at the Nowegian court are characterized by a distinct Latinate style. This was coupled with an influx of new vocabulary deriving from the courtly realm. Latin and French loan words abound in the so-called *riddarasögur*, 'sagas of knights', that is, chivalric romances, and represent a lexical, if not necessarily a real transfer of the culture of the continental and insular nobility, be that in respect to courtly customs or courtly love. Through the translation of French courtly literature, Old Norse was enriched with loans characteristic of "die reiche und verfeinerte westliche Kultur", as Frank Fischer puts it.[6] These loans came from the realms of viticulture and gastronomy, courtly pastimes and hunting ceremonial, the apparel and jewelry of the nobility, and of

---

[3] The impetus for the translations of all but *Erex saga* and *Parcevals saga* (with *Valvens þáttr*) explicitly came from the Norwegian king. *Parcevals saga* is stylistically similar to the translations known to have been undertaken at the Norwegian court and hence it most likely also originated there. *Erex saga* is problematic, however; it is extant solely in seventeenth-century manuscripts and is stylistically quite different from the translations produced at the Norwegian court.

[4] *Elis saga, Strengleikar and Other Texts. Uppsala Library Delagardieska samlingen Nos. 4–7 folio and AM 666b quarto.* With an introduction by Mattias Tveitane. Corpus Codicum Norvegicorum Medii Ævi, Quarto Serie 4. Oslo: Selskapet til utgivelse af gamle norske håndskrifter, 1972.

[5] See *Ordbog over det norrøne prosasprog: register* (Copenhagen: Den arnamagnæanske kommission, 1989), p. 404.

[6] Frank Fischer, *Die Lehnwörter des Altwestnordischen*, Palaestra, LXXXV (Berlin: 1909), p. 76. See esp. pp. 76–89 for loans from the Romance languages, and esp. pp. 152–85 for the distribution of loan vocabulary in the *riddarasögur*.

course warfare. The one loan that may be said to embrace the entirety of this imported culture is *kurteisi* 'courtliness'.

After the Norwegian codex De la Gardie 4–7, the most important and oldest anthology of translated romances is the Icelandic manuscript Stockholm Perg. 4to no. 6,[7] which was produced in the period 1400–25, and which contains, in some instances in fragmentary or otherwise defective form, in addition to *Elis saga* and the Arthurian narratives, *Erex saga* excepted, two other works, namely *Bevis saga*, a translation of the Anglo-Norman *Boeve de Haumtone*, and *Flóvents saga*, deriving from *Floovant*, a *chanson de geste*, the immediate source of which is unknown, however. These translated works contributed to the body of courtly and clerical loan vocabulary that was to enrich the Old Norse-Icelandic lexicon.

One other foreign import in the Stockholm 6 codex has, like *Tristrams saga* and *Elis saga*, a name attached to it, and that is *Clári saga*, a narrative which, according to the text's incipit, was told (*sagði*) by Bishop Jón Halldórsson, who had come upon a Latin metrical version of the story in France: "en hann fann hana skrifaða með látínu í Frannz í þat form, er þeir kalla 'rithmos', en vér kǫllum hendingum" 'and he found it in France in Latin in that form which they call *ritmos* but which we call "versification"'.[8] The Latin source of the saga, if indeed there ever was such a text, is not extant.

Jón Halldórsson, a member of the Dominican Order, was the thirteenth bishop of Skálholt, the southern Icelandic bishopric, from 1322 until 1339, the year of his death. While still quite young, Jón entered the Dominican Order in Bergen, Norway. He studied at the universities of Paris and Bologna, and at the conclusion of his studies he returned to Bergen, where he lived for at least a decade, before being consecrated bishop of Skálholt.[9] Jón Halldórsson was famed for his knowledge of

---

[7] *Romances. Perg. 4:o nr 6 in the Royal Library, Stockholm*, Introd. by Desmond Slay (Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1980).

[8] *Clári saga*, ed. Gustaf Cederschiöld, Altnordische Saga-Bibliothek, 12 (Halle a.S.: Max Niemeyer, 1907), p. 1. Subsequent references are to this edition. The saga is also available in an edition with modern Icelandic orthography: *Clari saga* in *Riddarasögur*, ed. Bjarni Vilhjálmsson ([Reykjavík]: Íslendingasagnaútgáfan, Haukadalsútgáfan, 1954), V: 1–61. Translations of *Clári saga* are from an as yet unpublished translation by Shaun Hughes.

[9] See Alfred Jakobsen, *Studier i Clarus saga. Til spørsmålet om sagaens norske proveniens*, Årbok for Universitetet i Bergen, Humanistisk serie, 1963, No 23 (Bergen and Oslo: Universitetsforlaget, 1964), pp. 17–20.

Latin; indeed, it was said of him that he spoke Latin as well as his mother tongue.

The compiler of the Stockholm codex includes *Clári saga* in an anthology of texts that are romances, that is, *riddarasögur*. *Clári saga* is also found in another manuscript that contains a collection of nearly 60 exempla translated from Latin. This manuscript, AM 657 a-b, 4to, was produced around 1350 in the North Icelandic Benedictine milieu of the monasteries of Munkaþverá and Þingeyrar.[10] In addition to the exempla, the manuscript contains a life of the Virgin Mary together with a collection of Marian miracles, two vision texts, the legends of Sts. Michael and Thomas, and two so-called *riddarasögur*, or chivalric romances, *Drauma-Jóns saga* and *Clári saga*. The manuscript concludes with a short life of Bishop Jón Halldórsson, to whom several exempla in the collection and *Clári saga* are ascribed.

Clári saga belongs to the international König Drosselbart folk-tale type and according to Ernst Philippson is the second oldest attestation of the type.[11] The tale is bipartite, consisting of a bridal-quest romance that reflects the continental courtly culture and a marital romance[12] expressive of the clerical culture of its author, or translator, whatever the case may be. Prince Clárús of Saxland woos the cruel and disdainful Princess Serena, but he is repeatedly tricked by her and physically assaulted by her men. In the end he does win her hand in marriage, but the tale does not conclude with the wedding. Instead, Serena is made to suffer repeated humiliation and punishment, all of which she patiently endures, so that at the end of the saga the narrator approvingly comments that Serena had given an example of proper wifely conduct: "gefandi svá á sér ljós dœmi, hversu ǫðrum góðum konum byrjar at halda dygð við sína eiginbœndr eða unnasta" 'giving so a clear example how it befits other

[10] See Jonas Wellendorf, "Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition" (PhD diss. Senter for middelalderstudier, Univ. of Bergen, 2007), pp. 391–94, for the contents of the manuscript.

[11] Ernst Philippson, *Der Märchentypus von König Drosselbart*, FF Communications, 50 (Greifswald: Suomalainen Tiedeakatemia; Academia Scientiarum Fennica, 1923), p. 4. Philippson considers "Von dem ritter mit der halben birn," which is ascribed to Konrad von Würzburg (ca. 1225–87) to be the oldest attestation of the folk tale (p. 3).

[12] I borrow the term from Theodore M. Andersson, who noted that bridal-quest romance on the continent yielded to "another form of romance, which we may call marital romance because it dealt not with the problem of acquiring a bride but with the problem of preserving the marital state" (*A Preface to the Nibelungenlied* [Stanford: Stanford Univ. Press, 1987], p. 68).

good women to maintain probity with their husbands or betrothed ones' (p. 74:5–7). In using the word *dœmi*, the author indicates that *Clári saga* is to be understood as an exemplum. A preacher might easily have incorporated a shortened version of the story into a homily on wifely obedience and faithfulness.

Scholarly interest in *Clári saga* has centered mostly on the issue of how the translation came about and what the verb *sagði* in the first sentence of the saga means: "Þar byrjum vér upp þessa frásǫgn, sem sagði virðuligr herra Jón byskup Halldórsson, ágætrar áminningar" 'There we begin this story which the worthy reverend Bishop Jón Halldórsson of blessed memory told'. It is unclear what the verb *sagði* implies about the process that led to the writing down of the story we know from Icelandic manuscripts. In other words, did Jón tell the story or did he translate it, a story that he came upon "skrifaða með látínu í Frannz" 'written in Latin in France'. Gustaf Cederschiöld, who edited the saga twice, proposed in his edition of 1907 four possibilities concerning the origin of the saga:

—Jón translated the tale himself in Paris and brought it back home with him
—Jón had someone else translate the tale for him in Paris
—Jón brought the Latin text back north and translated it himself
—Jón brought the Latin text back north and had someone else translate it

In each instance Cederschiöld assumes a process of translation from a Latin text.[13]

In his study of the saga Alfred Jakobsen analyzed the saga's phonology, vocabulary, syntax, and the like, and concluded that the Norwegicisms evident in the text demonstrate that the translation was into Norwegian, not Icelandic, although all our manuscripts of the saga are Icelandic.[14] He accepts one of Cederschiöld's theses concerning the place of translation and opts for Paris, and Jón as the translator himself (pp.104–5). *Clári saga* is replete not only with Latinisms, however, but also Low German loans. Jakobsen counters Cederschiöld's suggestion that such loan words became a part of Jón's vocabulary in the international environment of Paris by pointing out that Jón would more likely have ac-

[13] *Clári Saga*, pp. xxvii–xxviii.
[14] *Studier i Clari saga*, pp. 43–104.

quired this in Bergen, a city full of Hanseatic merchants. Indeed, Cederschiöld admits, albeit only in a footnote, the possibility that the Norwegian of the Bergenser, unlike that spoken by other Norwegians, may have been influenced strongly by the language of the many foreigners trading in Bergen.[15]

In the introduction to his edition of *Clári saga*, Cederschiöld remarks on the many linguistic peculiarities of the saga that he attributes to transmission from the Latin original. He cites, for example, expressions such as "hvat meira" 'what more [is there to say]', "hvat langt" 'what [need is there to be] long', and the like, which abound in the saga, and suggests that they were produced under the impact of similar Latin expressions, such as "quid multa" 'in short' or "quid opus est plura" 'what else is there' (p. xx). Similarly, he notes what appear to be literal translations of a Latin ablative absolute, such as "at skipunum albúnum" 'when the ships were completely ready' and "at komanda morni" 'the next morning' (p. xxii), but admits at the same time that these are also characteristic of the style of learned Icelanders or Norwegians (p. xxi). Cederschiöld appears to attribute the wealth of Latinisms in the saga to a certain carelessness on the part of the translator. He remarks that Jón did not take enough time and was not concerned enough "in das original einzudringen und für die lateinischen ausdrücke die am genauesten entsprechenden nordischen wörter mit geschick und geschmack zu wählen" (p. xxiv).

It is debatable whether the Latinate character of *Clári saga* is the result of the translator's haste and carelessness, but the impact of Latin on the language of *Clári saga* is unmistakable. Just as pronounced, however, although not adequately acknowledged or accounted for by either Cederschiöld or Jakobsen, is the pervasive impact of Middle Low German (MLG) on Jón's language. The saga is riddled with Low German loans and if it was indeed translated from a Latin original, then one can hardly account for the presence of these loans as a failure to penetrate deeply enough into the meaning of the text so as to choose the most appropriate Norse idioms.

Had Jón's source been Low German, the infiltration and proliferation of Low German loans in the saga would have been understandable, but we are told that the text was Latin. On only two occasions does Jón introduce a Latin word followed by an explanation of its meaning. When

---

[15] *Clári Saga*, pp. xxviii–xxix, fn. 1.

Clárús is introduced, the narrator comments that he received this name "því at 'clárús' þýðiz upp á várt mál 'bjartr'" 'because "clarus" translated into our language is "bright"' (2:12–13) and explains that "í þann tíma var engi vænni maðr í verǫldu með hold ok blóð" 'at that time there was no more handsome a man in the world in flesh and blood' (2:13–14). The use of *bjartr* in reference to Clárús recurs when Serena's maiden-in-waiting tells the princess that while the angels in heaven may be "bjartari ok fegri" 'brighter and more beautiful' than Clárús, they are not equally splendid and strong (13:6). And she goes on to state that there is no handsomer (*vænna*) man in the world (13:9). Cederschiöld suggests that the Latin original undoubtedly had here a word play, *Clarus–clariores* 'bright–brighter' similar to the play on *Serena–Severa* 'serene–severe' (p. xxii). The other instance in which a Latin loan is followed by the indigenous equivalent occurs when Master Pérús pitches a small tent inside a larger tent, and in the doorway to this tent "setr hann einn *límitem*" 'he places a *limes*'; the narrator immediately provides an explanation of the foreign word: "þat kǫllum vér *þreskǫld*" 'we call that a threshold' (47:14). Actually the Latin for 'threshold' should be *limen* (*liminis*), but the source, if indeed it was Latin, might have used the word *limes* (*limitis*) in the sense of 'boundary' 'limit'.

The use of a Latin loan in *Clári saga* together with an explanation of its meaning resembles the technique used two centuries later by Björn Þórleifsson, the compiler of *Reykjahólabók* and translator of twenty-two of its twenty-five legends.[16] In this case the translations are from Low German, not Latin, of legends that appear in condensed form in the large Low German legendary *Dat Passionael*. The Low German origin of the translated legends in *Reykjahólabók* is obvious and easily demonstrable. Björn´s methodology is quite striking. At times he simply transfers a Low German etymon without explanation; at other times he introduces a Low German loan and indicates that he realizes this would not be comprehensible without an explanation or translation. In the case of *Reykjahólabók*, Cederschiöld's accusation of haste and carelessness on the part of the translator might be appropriate, for the legendary is rife with Germanisms, both in vocabulary and syntax. He refers, for example, to St. Anne as Jesus's *gamla moder* 'old mother' (*Rhb*, II:392,6), which is

[16] *Reykjahólabók. Islandske helgenlegender*, ed. Agnete Loth, Editiones Arnamagnæanæ, A, 15–16 (Copenhagen: Munksgaard, 1970). Subsequent references to this edition are abbreviated *Rhb*.

a literal translation of the Low German *older moder*. Although the word is nonexistent in Icelandic, context in this case makes it clear that he is referring to Jesus's grandmother. In other instances, however, only knowledge of the original text enables one to realize that interference in Icelandic, by so-called *faux amis*, results in a mistranslation. For example, in the account of the transferral of St. Stephen's relics in *Stefanus saga* we are told that the emperor's envoys attempt to take away his remains: "Sidan fara þeir til og vilia thaka helgan domen og þrifv til serckssins. er beinenn lagv j" 'Then they approach and want to take the relics and reach for the shroud in which the relics lay' (*Rhb*, I:241,6–8). If the above is read by itself, no incongruity is apparent. Reference to the text of the *Passionael* shows, however, that the phrase *til serkssins* must be an error that was generated by a Low German cognate. The Constantinopolitans do not reach for the shirt or shroud containing the body of St. Lawrence, but rather for the coffin, as we read in the *Passionael*: "vnde tasteden dat sark an" 'and they touched the coffin'.[17] Although the Icelandic above was not translated from this Low German text, its source must have contained the word *sark*, like the *Passionael,* and the translator was led astray by it. Although *sark* is etymologically related to Icelandic *serkr*, it can only mean 'coffin' in Middle Low German.[18]

A rather striking example of a mistranslation concerns Low German *hemelycheyt*, the primary meaning of which is 'secret' but which is also a euphemism for 'privy', or as the *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* has it, 'das heimliche Gemach'.[19] In the legend of St. Sebastian, we learn that after the saint's death the emperor had his body put into a *hemelycheyt* to ensure that people would not venerate the martyr's remains. Björn transmits the word with a loan translation to arrive at "j einn heimoglegan stad" (*Rhb*, I:164,9), which makes perfectly good sense in Icelandic given the context—"in a secret place"—but it is not correct. The word also appears in a miracle tale in *Önnu saga* where Björn transmits the foreign word, then adds the Icelandic calque and this results in a synonymous collocation. We are told that people looked for someone "vnnder priveten. eda j heimoglegvm stavdvm" 'in the privy or in secret

[17] *Dat Passionael* (Lübeck: Steffan Arndes, 1492), fol. xcviii, c. Subsequent references are abbreviated *Pass*.
[18] Cf. *serkur* in Ásgeir Blöndal Magnússon, *Íslensk orðsifjabók* ([Reykjavik:] Orðabók Háskólans, 1989), p. 806.
[19] Karl Schiller and August Lübben, *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* (Bremen, 1878), II:237. Subsequently this is referred to as *MNW*.

places' (*Rhb*, II:428, 27–28). The legend actually uses the word *privêt* together with the euphemism in a synonymous phrase, that is, "vnde in *privêten* effte hemelickheiden."[20] That Björn did not know the meaning of *privêt* is suggested by his translating the euphemism literally.

In many instances Björn Þorleifsson lets the reader know that he is transferring a Low German word into Icelandic. One example is the occurrence of MLG *spêger* 'spy' as part of a collocation that permits the reader to understand the word. A saint "vard handtheken fyrer annann *speara* og *niosnarmann*" 'he was seized as a *speara* and a spy' (*Rhb*, I: 148,16). Similarly the loan *jagari*, that is, MLG *jeger* 'hunter', is clarified through addition of the common Icelandic word: "þæ hafde keisaren senth vt j morckina sina *jagara* edr *veida menn*" 'the emperor had then sent into the woods his *jagara* or hunters' (*Rhb*, II:180, 14–15). In yet another instance, the introduction of MLG *kettari* is made comprehensible by the addition of the Icelandic word: "þat var einn thima at einn *kettare* eda *ville madr* dispvtherade openberlega vid einn prest j Jervsalem" 'one time a *kettare* or heretic held a public debate with a priest in Jerusalem' (*Rhb*, II:235,1–2). When he uses the same loan word in the legend of St. Augustine, however, Björn provides a definition rather than the Icelandic synonym: "A þessvmm thima var einn *kettare* er Fortvnatvs hiet. enn *kettare* er skilia sæ madr er bodar ranngann atrvnad og fer med fiolkynge og dyrkar anndskothan fyrer gvd og hans reglv" 'At this time there was a *kettare* whose name was Fortunatus. But *kettare* refers to a man who preaches heresy and engages in sorcery and worships the devil instead of God and his commandments' (*Rhb*, II:111, 7–9). He proceeds in similar manner when he introduces MLG *spilman*; his explanation makes it clear that he is aware that the word would not have been comprehensible otherwise: "marger *spila menn* vorv hiæ konginvm hverier at vær kavllvm *leikara*" 'many *spila menn* were with the king, whom we call minstrels' (*Rhb*, I:274,13–14).

The proliferation of Low German loans in *Reykjahólabók* may in some instances be the result of carelessness on Björn's part but possibly also of an extraordinarily intense engagement over a long time with a rather large corpus of Low German texts. The case is otherwise with *Clári saga*, however, a single text that is shorter than some of the twenty-two translated legends in *Reyjahólabók*. Like Björn, Jón Halldórsson in-

[20] *De historige van der hylgen moder Sunte Annen vnde van oeren elderen*, etc. (*St. Annen Büchlein*) (Braunschweig: Hans Dorn, 1507), fol. mi,v.

troduces some Low German loans in synonymous collocations, where the loan word is occasionally coupled with an indigenous word.

The saga is replete with pejorative epithets that derive from Middle Low German. Princess Serena is adept at name calling. In a harangue the princess scolds Clárús as being a *leiðr skálkr* 'miserable rogue' and a *fúll farri* 'disgusting beggar' (22:15), and she follows this pair up with *vándr þorpari* 'wretched boor' (23:4). The epithets *skálkr* and *þorpari* derive from MLG *schalk* 'scoundrel', 'rogue', 'knave' (*MNW*, IV:41) and *dorper* 'boorish person' (*MNW*, I:553) respectively. The word *farri* 'ruffian', 'vagabond' is attested solely in *Clári saga* and in one of the exempla that may have been authored by Jón Halldórsson (#90).[21] The word occurs in modern Norwegian and may have been formed as an intensification of *fara*.[22] Serena follows up on the preceding insults by calling Clárús's men *fantar* and *ribbaldar* 'rapscallions' and 'ribalds' (23:5), *ribbaldi* deriving from MLG *ribalt* 'ruffian', 'good-for-nothing' (*MNW*, III:470). In this case the Low German loan *ribbaldi* occurs in a collocation with the older loan *fantr* 'vagabond', which, although deriving ultimately from the Romance languages, may have entered Old Norse via Low German *vant*.[23] The insulting loan *ribbaldi* recurs in conjunction with the indigenous *fǫrumaðr* when Serena wakes up to find herself lying next to an ugly brute, that is, Master Pérús, who accuses her of not being satisfied with lying down with a *fǫrumann eða ribbalda* 'vagrant and ribald' (55:1) but someone even worse, as he is. Subsequently Pérús, whom Serena believes to be Clárús, is repeatedly referred to as *ribbaldi* or *fantr*.

Just as Low German loans in *Clári saga* occur to refer to unsavory characters, devious and crafty activities are similarly designated with loans. Master Pérús calls Serena's cunning, scheming, and trickery *kukl* and *klókskapr* 'sorcery' and 'cunning' (7:14). The former is a derivative of MLG *gokelen* 'to trick' and *gokeler* 'trickster' (*MNW*, II:131), while *klókskapr* derives from *kloken* 'to deceive' (*MNW*, II: 488).[24] In depict-

[21] *Islendzk Æventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen*, ed. Hugo Gering (Halle a.S., 1883), I:90, l. 109; II:LXVIII. Cf. Jakobsen, *Studier*, p. 96.
[22] Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2nd rev. edition (Leiden: E. J. Brill, 1977), p. 112. Cf. *Íslensk orðsifjabók*, p. 165, #1.
[23] See Fischer, *Die Lehnwörter*, p. 83.
[24] The loan also occurs in the adjectival form *klókari* (40) to indicate that Clárús's drink is more drugged, that is, tricked, than Serena's, and that is why he has repeatedly lost consciousness.

ing Serena, Master Pérús also says that no one is able to withstand her *kyndugskap* 'wiliness' (8:3). This loan derives from MLG *kundicheit*, with the meaning of 'cunning', 'arrogance' (*MNW*, II:596). Serena's attribute of *klókskapr* is shared by Master Pérús, however; he is introduced as having "frábærrar speki ok vizku" 'surpassing learning and wisdom' (3:15), superior to everyone else's in the world, but the narrator reports that many stories are found in books that turn on his *list* and *klókskapr* 'skills' and 'cunning' (4:2–3). On two other occasions the word *klókskapr* occurs, one time as one of the qualities that will enable Master Pérús to avenge the humiliation Clárús has suffered at the hands of Serena. It is his father, the emperor, who is certain that Pérús will be able to trick Serena "með sínu viti ok klókskap ok klerkdómi" 'with his intelligence, cunning, and learning' (26:4–5). Indeed, through his tricks and illusions Pérús is able to exact punishment on the haughty princess. When she learns that what has happened to her has been nothing but trickery and illusion, she is told that this was occasioned by Master Pérús's *kukl* and *klókskapr* 'sorcery' and 'cunning' (71:3) and that she is not the only one capable of *nǫkkut klókt* 'something cunning' (71:8), that is, deceptive, illusionary practices. At the end of the saga the narrator comments that Pérús had been able to ridicule Princess Serena "með miklu kukli ok þeim listum ok klókskap, sem nú var frá sagt" 'with much sorcery and those skills and cunning, as now were told about' (73:8–9). In other words, Master Pérús has responded to Serena's *kukl* and *klókskapr* with his own. Whereas the *klerkdómr*, the positive Latin ecclesiastical loan, is attributed to both Serena (6:10) and Master Pérús (4:14), the red thread running through the saga and dominating the plot is their *kukl* and *klókskapr*.

The first part of the saga takes place at royal courts and here too Low German loans occur to characterize both courtly persons and their conduct. The emperor intends for his son to become "mikill maðr ok mektugr" 'a great and powerful man' (3:8). The second word in the alliterating pair derives from Low German *mechtich* with the primary meaning of 'powerful' (*MNW*, III: 47), but to judge by its occurrence in the saga, the word also seems to indicate the quality that accrues with power, that is, 'splendid' 'magnificent'. The adjective occurs not only to express the emperor's hopes for his son, that he become *mektugr* (3:8) or to depict Serena's father, the king—he is described as being exceedingly *ríkr* and *mektugr* 'wealthy' and 'powerful' (5:7)—but also to comment on Serena's garments, which, according to the narrator, are *mektugra* 'more

splendid' (19:3) than any living person has ever seen. The word is used in the same sense in the depiction of the first pavilion, drawn by a mechanical bear that Master Pérús let fashion. The narrator reports that it is as *mektugt* 'splendid' as anyone would wish to see (28:9). And when Serena sees the pavilion she admits that she had never seen "mektugra grip ok klénna" 'a more splendid and perfect precious thing' (38:12).[25] Like *mektugr*, the adjective *klénn* is a MLG loan, deriving from *klên* (*klêne*) 'small', 'delicate', which also occurs as a noun, and which also generated the more common *klênode* (*MNW*, II:479)—its Norse loan is *klénódia*[26]—with the meaning of a precious small artistic piece, such as that produced by a goldsmith. Cederschiöld interprets *klénna* as an adjective in the comparative (38:12), and translates it with 'mehr glänzend', 'schöner'.

MLG loans and the equivalent indigenous word occur in synonymous collocations but also alternate freely throughout the saga. That is the case, for example, for *skari* 'entourage', 'retinue' and *fylgð* 'entourage', 'retinue', the former the MLG *schar*, *schare* (*MNW*, IV:50). At the beginning of the saga Clárús is depicted as walking "með fríðum skara ok fagrligri fylgð sinna þjónustumanna" 'with a beautiful entourage and a fair retinue of his attendants' (5:2–3), but subsequently the author uses now *skari*, now *fylgð* singly, such as when Clárús is depicted as setting out to sea "með sinn skara" (9:11), or when Tecla, Serena's maiden-in-waiting, appears before the king and Clárús "með sinn skara" (17:5), but on the next occasion she comes accompanied "með sinni fylgð" (36:7). In two nearly identical passages the indigenous verb *hlaða* 'to load' occurs one time, but the synonymous Low German loan *út frykta* subsequently: "hlaða með allra handa gózi" 'load with all kinds of cargo' (9:6) and "út frykta með allra handa dýr þing" 'load with all kinds of valuable things' (32:13). The word *út frykta* is somewhat problematic; it is a hapax legomenon and appears in one of the manuscripts as *frækta* and in another as *frukta*,[27] but the meaning is clear: the word refers to equipping

[25] Chr. Westergård-Nielsen gives *parvus* as the primary meaning of *klénn* in the cited attestations (*Låneordene i det 16. århundredes trykte islandske litteratur*, Bibliotheca Arnamagnæana, VI [Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1946], p. 182), whereas Veturliði Óskarsson notes that the word in later Icelandic can also mean "'ren, pæn, fint bygget' etc." and this reflects the meaning in *Clári saga* (*Middelnedertyske låneord i islandsk diplomsprog frem til år 1500*, Bibliotheca Arnamagnæana, XLIII [Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003], p. 265).

[26] Westergård-Nielsen, *Låneordene*, pp. 182–83.

[27] See Cederschiöld, *Clári saga*, p. 32, n. to l. 13.

a ship with goods. In Low German, the verbal form of *vracht* (*MNW*, V: 517; also *vrucht*, *vrecht*), that is, 'freight', is cited in the *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* as *vorvrachten* (V:494) 'to load up or equip a ship'. On another occasion, a second Low German loan describes the equipping of Clárús´s ship, so that it is "undarliga spízaðan með frábærum ríkdómi" 'marvelously provided with fabulous extravaganzas' (33:1–2). The verb *spíza* is borrowed from Low German *spisen*, which is more specific in meaning than either *hlaða* or *út frykta*, inasmuch as it refers to provisioning with food, that is, "mit Speise versehen, beköstigen, verproviantieren, *cibare*" (*MNW*, IV:330). In the passage in question, the participle *spízaðan* serves as summary of the "vín, flúr ok hveiti ok hunang ok alls kyns krydd ok fásénar jurtir" 'wine, wheat flour and wheat and honey and all kinds of spices and rare herbs' (32:14–15) that the narrator reports had been loaded (*út frykta*) onto the ship. In another instance, verbal synonyms are borrowed from Low German and Latin respectively: "*hǫndlið* þenna mann heiðrliga, *traktérandi* hann, sem yðarri tígn byrjar" 'deal with this man nobly, treating him as befits your rank'. Whereas *hǫndla* derives from MLG *handelen* 'treat' 'deal with' (*MNW*, II:184), *traktéra* derives ultimately from Latin *tractare*, but may have been transmitted via a Low German *traktieren*.[28]

Clári saga borrows from Low German to refer to both the high and low classes and their condition, *junkeri* 'young nobleman' and *hofmaðr* 'courtier', as well as the aforementioned lowlife, *ribbaldi*, *skálkr*, and *þorpari*. Clárús is identified as being *stolz ok stór* (36:10–11; 37:7–8), the loan *stolz* meaning 'splendid', 'imposing', 'handsome'.[29] Serena's superiority and power are indicated by the words *makt ok manér* (6:7, 7: 7), the latter ultimately deriving from French *manière*, but also attested in Middle High German (*maniere*) with the meaning of 'conduct', 'deportment', while the former is a loan of MLG *macht* (*MNW*, III:3), meaning 'reputation', 'standing', 'authority'. After having endured extraordinary suffering and humiliation, *angist ok armæða* (73:14–15), both loans, from *angest* 'distress' (*MNW*, I:89) and *armôt*, *armode* 'poverty' (*MNW*, I:128) respectively, Serena is restored to *auð ok æru*

[28] See Fischer, *Die Lehnwörter*, p. 86. In *Clári saga* the verb *traktéra* refers to physical treatment of a person as opposed to its abstract meaning, that is, what is treated in a text (see Westergård-Nielsen, *Låneordene*, pp. 346–47). It is noteworthy that in modern German *traktieren* has the negative meaning of manhandling someone.

[29] The German loan *stolz* suggests High German rather than Low German derivation, which would be *stolt*.

‘wealth and honor’, the latter word deriving from MLG *êre* (*MNW*, I: 717–18).

The various spaces and places in the saga are identified with loan words. The word *pláz* (64:12), a borrowing from MLG *plas* ‘place’ ‘square’ ‘spot’ (*MNW*, III:337), occurs both to refer to the place where the poor assemble before the church (64:16) and to the space in the two-bottomed goblet that contains the potion (49:13) with which Clárús is drugged. The word *stað*, from MLG *stat* (*MNW*, IV, 368), connotes, like its MLG source both a city (10:16) and a location (63:3). The word *þorp* (58:3; 60:12), borrowed from MLG *dorp* ‘village’ (*MNW*, I:552), generates, like the word from which it is borrowed, the aforementioned pejorative epithet *þorpari*. In the phrase *port kastalans* (11:2), the former word (also occurring 63:3, 64:14) is borrowed from Low German *porte* ‘portal’ (*MNW*, III:362), while the latter is an older loan, ultimately from Latin, and found in Old English, Old French, and Middle High and Low German. Most interestingly, the text also shifts between a Low German and a Latin loan to designate a cathedral. The first time there is a reference to the church, the text writes *mynstr* (64:15), a loan from MLG *munster*, but not many lines later, the text switches to *musteri* (65:8), an older loan from Latin.

A number of verbs in *Clári saga* also derive from Middle Low German, the aforementioned *handla*, *traktéra,* and *útfrykta*, as well as *fordrífa* (*MNW*, V:345 *vordriven* ‘drive out’ ‘drive off’), *forsmá* (*MNW*, V:449–50 *vorsmân* ‘spurn’), *fyrirláta* (*MNW*, V:386–87 *vorlaten* ‘forsake’ ‘abandon’), *fyrirverða* (*MNW*, V:501 *vorwerden* ‘be destroyed’ ‘become annihilated’), *fyrirstanda* (*MNW*, V:460 *vorstân* ‘understand’ ‘perceive’), *kvitta* (*MNW*, III:408 *quiten* ‘free’ ‘absolve’), *undirstanda* (*MNW*, V:36 *understân* ‘understand’ ‘perceive’), and *spázéra* (*MNW*, IV:306 *spasseren* ‘take a walk’).

In his study of the saga, Jakobsen provides a list of words, ranging from *alþingis* to *þenari*, under the heading “Norskheter i ordforrådet.” His aim is to show that these are typically Norwegian as opposed to Icelandic. Jakobsen is commendably quite conservative; he notes that an Icelander could have Norwegian words in his lexicon or that the same could be the case for a copyist. The list that Jakobsen comes up with consists of words that are exclusively or nearly so represented only in Norwegian texts or Icelandic copies of Norwegian texts. Of special interest are the words that he identifies as Norwegian but that are clearly Low German loans that had become a part of Norwegian (*alþingis*, *angist*,

jungkæri, *lykt*, *skerfr*, *þenari*, *æra*). The first word, *alþingis*, is a loan from MLG *aldinc*, that is, 'absolutely' or 'definitely', according to Jakobsen possibly under the impact of ON *allyngis* (with the same meaning). But according to the *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* (I:51) the Low German word is variously attested, including the form *allesdinges*, and given the context of one of its occurrences in *Clári saga* (there are three), this would seem to be a simple transfer of MLG *allesdinges* with orthographic adjustment. After Serena has patiently endured extraordinary mistreatment at the hands of Pérús in disguise, Clárús says to her that because of her steadfastness and unheard of probity "dœmum vér yðr alþingis kvitta" 'we judge you absolutely acquitted' (71:5). The phrase *alþingis kvitta* is a double loan, the latter word borrowed from MLG *quiten, quitten* (*MNW*, III:408)[30] in the sense of to 'free someone' as from debt, or an acknowledgment for having paid what one owes, the latter surely reflecting the frequent usage of the verb by merchants, though both in MLG and in Icelandic attestations it also occurs in the religious sense of being freed of one's sins.

The most striking loan is the Low German word that conveys the notions of education and decorum, namely *tucht*. The word occurs in two compounds in *Clári saga*. Prince Clárús's teacher, Master Pérús, is called a *typtumeistari* (3:11) and when the prince disgraces himself by his lack of table manners—for dessert he is invited to share a soft-boiled egg with Princess Serena, but through her connivance he has a mishap and dribbles the egg's contents down his clothes—the offended princess accuses him of lacking *hoftypt* (23:2). *Typtumeistari* is a loan from MLG *tuchtmester* (*MNW*, IV:626), which more or less means 'master teacher', but the meaning of the word goes beyond 'educator', that is, of the liberal arts, and embraces the teaching of proper decorum, of conduct, so that a *typtumeistari* also teaches *hoftypt*, a loan from MLG *hoftucht* 'courtly deportment', 'courtly decorum'.[31] In *Clári saga* the Low German *hoftypt* has replaced the earlier loan from Old French, that is, *kurteisi*, to designate the deportment, attitudes, and manners appropriate in the courtly

---

[30] Cederschiöld, *Clári saga*, incorrectly derives the word from French—"[es] ist ein ziemlich spätes frz. lehnwort" (p. 71, n. to l. 5).

[31] Shaun Hughes translates *typtumeistari* with 'task-master' but this seems wrong to me, since MLG *tucht* connotes not only the negative aspects of 'discipline'—hence, task-master—but also the positive notion of being 'cultivated', 'having good manners', displaying 'proper conduct'.

realm. MLG *tucht* (*MNW*, IV:625) connotes not only the notion of being 'disciplined', but also that of being 'cultivated', 'having good manners', displaying 'proper conduct'. It is noteworthy that before Serena meets Clárús in person, she refers to the "*kurteisi* þessa hins útlenda keisarasonar" 'courtliness of this foreign emperor's son' (11:3), but resorts to the Low German synonym *hoftypt* when she accuses him of lacking courtly decorum. The *hoftypt* that is wanting in Clárús is the subject of a number of Latin and German treatises on proper conduct.[32]

Because of his great learning Prince Clárús is already at a young age called the *yfirmeistari* 'over-master' 'chief scholar' (3:5) among other learned men in Europe. Still, his father seeks out a teacher, a *typtumeistari* 'master teacher' (3:11), who could teach his son some of those skills that were unknown in his realm and share in his *meistaradómr* 'mastery'(4:7). Indeed, guided by the *klerkdómr* 'learning' (4:14) of Master Pérús, Clárús advances greatly. Whatever possessed Jón Halldórsson to resort to the MLG loan *typtumeistari* (*MNW*, IV:626 *tuchtmester*) when he had available perfectly good Latin loans that already had currency in his own language? The word *tuchtmester* occurs in the *Magdeburger Schöppenchronik* in what is a striking echo of *Clári saga*. The Magdeburg chronicle reports that Emperor Otto I appointed a courtier named Herman as *tuchtmester* for his son: "dat on de keiser dar to nam dat he des keisers sone to enem *tuchtmester* gesat wart" 'that the emperor [Otto I] chose him [a courtier named Herman] to become the *tuchtmester* [that is, the teacher or educator] of the emperor's son'.[33] The word *typta* (*typtan*) is, of course, the same word as *tukta* (*tuktan*), but the latter connotes discipline, even punishment.[34] This is not the case for MLG *tucht*. In fact, under *tucht* the *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* cites "konichliche *tucht* holden" (IV:625), which means 'to conduct oneself as a king'. The compound *typtumeistari* in *Clári saga* and its Low German etymon *tuchtmester* in the *Magdeburger Schöppenchronik* means 'teacher' without any negative associations. When Serena subsequently accuses Clárús of lacking *hoftypt*, that is, MLG *hoftucht*, she criticizes him for lacking

[32] E.g., Tannhäuser's *Hofzucht* (see Johannes Siebert, *Der Dichter Tannhäuser: Leben—Gedichte—Sage* [Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1934] or Sebastian Brant's *Tischzucht* (see Silke Umbach, *Sebastian Brants Tischzucht (Thesmophagia 1490). Edition und Wortindex* [Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995]).
[33] *Die Magdeburger Schöppenchronik*, ed. Karl Janicke, in *Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Magdeburg* (Leipzig: Hirzel, 1869), I:58. Cf. *MNW*, IV:625.
[34] See Westergård-Nielsen, *Låneordene*, pp. 351–52.

courtly decorum, the conduct becoming a courtier, that is, the *kurteisi* expected of someone belonging to his station in life.

What is noteworthy about the Low German loans in *Clári saga* is that the author was compelled to explain the meaning of two Latin words—*clarus* and *limes*—but not of *typtumeistari* and *hoftypt*. Another Low German loan that occurs several times in the saga but is never explained is the word *lista*. At its first appearance it denotes the streak left on the prince's tunic from the soft-boiled egg: Clárús places the "kyrtil … með *listu* þeiri, sem hann hafði fengit í heimboði frúinnar" 'tunic …. with that streak on it that it had received during the lady's banquet' (24:8–9) into a locked chest.[35] MLG *liste* connotes a strip or edging or trim, such as on a garment (*MNW*, II:702).[36] Subsequently the tunic is referred to as *listukyrtill* (70:8). A rather amusing as well as disgusting echo of the dirty streak on Clárús's tunic is found in the description of the ugly brute at whose side Serena wakes up after the wedding night. He is as black as a raven with a long crooked nose, and from this nose dribbled snot, "ein úfǫgr lista" (53:10), that is, a disgusting snotty-streak hung down from his nostrils and into his mouth. He drew it variously in and out with his breath. Other than the fact that Jón incorporates an unexplained MLG loan into the text, this passage is notable from a literary analytic perspective: the use of *lista* for both the result of Clárús's mishap and consequent expulsion from Serena's court and the subsequent punishment for her behavior that Serena endures when she has to sleep with a most uncultivated *skálkr ok þorpari* suggests the author's sophisticated narrative art.

In 1884 a popular edition of *Clári saga* was published by Bjarni Bjarnarson.[37] The manuscript on which the edition is based is not identified, but in the introduction to his edition of 1907, Gustaf Cederschiöld writes that this was a young, greatly modified text, which was also the source of the early 18th-century *rímur* (pp. xxxiii–xxxv). What is notable about this redaction of the saga is that it is nearly totally devoid of Low German loan words. Missing are the most striking loans, such as *typtumeistari*, *hoftypt*, and *lista*, as well as such terms of opprobrium as *ribbaldi*, *skálkr*,

[35] Later we meet Clárús again "í myrkbrúnum kirtli ok ein lista gekk niðr í fangit allt at belti" 'in a dark brown tunic and a streak went down in the front all the way to the belt' (65:12).
[36] Cf. Westergård-Nielsen, *Låneordene*, p. 204.
[37] *Sagan af Klarusi Keisarasyni*, ed. Bjarni Bjarnarson (Reykjavík: 1884).

and *þorpari*. Only once does the alliterative collocation *kukl og klókskapr* occur, and that is at the end of the saga in reference to Master Pérús, here called Pýrus (p. 27). At the beginning of the saga Clárús learns that Serena has humiliated many a suitor with her *kukl* (p. 4). Otherwise, this redaction lacks the distinctive Low German loans that give the medieval text its particular flavor, that is, the vocabulary relating to courtliness and decorum on the one hand, and the terms of contempt on the other. And the *lista*-motif, Klárus's streak of soft-boiled egg and Pérús's snotty streak, which so strikingly links the two parts of the saga and identifies its conflict, has disappeared. Instead, Clárús's mishap with the egg results in that "stropinn fellur á brjóst honum og niður að beltisstað" 'the runny yolk drops on his chest and down to the waist' (p. 9), and at the end of the saga the prince appears "klæddann myrkbláa kyrtlinum, og var eggjastropinn enn að belti niður" 'dressed in the dark blue tunic and the egg yolk was still at the waist' (p. 25). The brute at whose side Serena wakes up, snores and "úr nösum hans hjekk hræðilega óþverraleg flyksa og náði hún í munn honum" 'from his nose hung frightfully filthy snot that reached down into his mouth' (p. 20). By the eighteenth century the saga has not only lost its distinctly Low German flavor, but it also is no longer identified as an exemplum concerning wifely behavior. It has lost its didactic function.

In a forthcoming article entitled "*Klári saga* as an Indigenous Romance,"[38] Shaun Hughes proposes a titillating thesis, namely that the saga is not a translation at all but rather an original composition by Jón Halldórsson. He suggests that one or possibly both of Jón's parents were Icelandic, that they traveled to Bergen, that the parents died there, and the children, Jón and his brother Finnur, were received in religious orders as oblates. Hughes claims that despite the Latinisms in *Clári saga*, the work is "rammíslensk." He notes, for example, the occurrence of the Icelandic proverbs "hinn ríkari verðr ráð at segja" 'the more powerful are the ones to give counsel' (47:7–8) and "eigi verr einn eiðr alla" 'one oath does not cover all oaths' (43:19), and points out that when Serena wakes up next to the ugly brute, she finds herself in a structure that resembles those raised by shepherds: "sem féhirðar eru vanir at búaz um" (53:5–6). Hughes remarks that this is "nothing more nor less than the humble

[38] The essay is to appear in a volume entitled *Love and Romance in Medieval Iceland*, to be published by Cornell University Press. I am grateful to Shaun Hughes for giving me access to the essay in manuscript.

færikví or portable sheep pen which was a ubiquitous sight in the Icelandic country-side from the Middle Ages until well into the nineteenth century" (p. 5 in MS). He also points out that the saga contains instances of Icelandic legal vocabulary (p. 6 in MS), used metaphorically, such as the expression *at leggja í skaut* (12:6), which referred to the casting of lots that were marked and placed in the lap or fold (*skaut*) of a garment from which they were to be drawn. Furthermore, some of the saga's synonymous collocations have legal overtones, such as "land ok lög" 'land and sea' (4:4; 55:11) and "að hlýða boði ok banni" 'to heed command and prohibition' (27:13) (p. 7 in MS). Hughes remarks, like Jakobsen before him, that the pervasive influence of Latin in the saga is not per se evidence that the saga was translated from Latin, for the Latinisms are just as likely to have been second nature to someone as well versed in Latin as Jón is said to have been (p. 9 in MS). Hughes also notes the ubiquitous presence of Low German loans, some already established in the Icelandic and Norwegian of the time, but others hapax legomena, which occur in no other extant documents. He argues that Jón was bilingual, in Icelandic and Norwegian, and that the Low German vocabulary had entered both languages. He suggests, furthermore, that having lived so long in Bergen, Jón would also have had a working knowledge of Hanseatic German (pp. 11–12 in MS).

This brings us back to the information conveyed in the incipit, that Jón Halldórsson "fann hana [þessa frásǫgn] skrifaða með látínu í Frannz" 'found [this story] in France, written in Latin'. Hughes is not the first to suggest that this may be no more than a topos attributing a narrative to a famous person and claiming its origin to be an exotic or foreign place.[39] The "Landres þáttr" of *Karlamagnús saga* is said to be of English origin; it was supposedly found in 1285 in Scotland by Bjarni Erlingsson who had it translated into Norwegian.[40] The author of *Viktors saga ok Blávus* commends King Hákon Magnússon (1299–1319) for having had many romances translated from Greek and French.[41] We know of none. At the

[39] Daniel Sävborg notes that the information provided in *Clári saga* is no different than that found in some of the indigenous *riddarasögur*, thus suggesting that this is a topos and not necessarily to be taken literally. The status of *Clári saga* as a translation is thus in doubt (*Sagan om kärleken. Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur*, Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Litterarum, 27 [Uppsala Universitet, 2007], n. 9, p. 559; also 578).

[40] *Karlamagnus saga ok kappa hans*, ed. C. R. Unger (Christiania: 1860), p. 50.

[41] *Viktors saga ok Blávus*, ed. Jónas Kristjánsson (Reykjavík: Handritastofnun Íslands, 1964), p. 3.

conclusion of *Konráðs saga* the author claims that a cleric found the saga written on a street: "Ein clerkr faN þessa sogv scrifaða a streti eino."[42] Just as implausible a source is provided by the author of *Sigurðar saga fóts*, who claims in the very first sentence that the story was found on the stone wall in Cologne.[43]

There is no reason we should doubt the claim that Jón Halldórsson is the author of *Clári saga*, but there is also no reason to believe that he based the story on a Latin poem he encountered in France. Hughes argues that the claim of a Latin source is a modesty topos; after all, Latin is the prestige language and France is the home of the romance genre. And he concludes that Jón should be seen as the author of an indigenous romance (p. 24 in MS). I believe his argument is compelling, but I also believe that the basic plot, the character of Pérús, and the ingenious land tents with which the prince arouses Serena's cupidity were inspired by stories Jón heard in both Paris and Bologna. Presumably there is also an Arabic connection; the rejected suitor in disguise and the appeal to the wooed woman's avarice are known, for example, from the *Thousand and One Nights*, which circulated in Italy by the fourteenth century.[44] Then there is the collection of exempla in the *Disciplina clericalis*, some of which are found in AM 657, including three stories about a Master Pérús.

Whether *Clári saga* is a translation or an original composition by Jón Halldórsson, based on a story he heard while abroad, in either case we confront a speaker of Icelandic or Norwegian—Hughes thinks Icelandic is his mother tongue—whose clerical background explains the Latinate vocabulary, syntax, and idiomatic expressions in the saga. His rich peppering of the story with Low German loans suggests, however, that the impact of the Low German spoken in Bergen on Jón's native language was extraordinary. As Kurt Braunmüller notes, "Low German was widely considered the prestigious language for the upper classes in Scandinavia during the Middle Ages."[45] Furthermore, in early fourteenth-century

[42] *Konraðs saga*, in: *Fornsögur Suðrlanda*, ed. Gustaf Cederchiöld (Lund, 1884), p. 84.
[43] *Sigurðar saga fóts*, in: *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. Agnete Loth, Editiones Arnamagnæanæ, B, 22 (Copenhagen: Munksgaard, 1963), III:233.
[44] See Marianne E. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, Islandica, XLVI (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1990), pp. 106–8.
[45] "Language contacts in the Late Middle Ages and in Early Modern Times," in *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, ed. Oskar Bandle et al., Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 22 (Berlin: de Gruyter, 2002), p. 1224.

Bergen functional multilingualism and diglossia would have been the case.[46] The very fact that an early fourteenth-century Bergenser could choose to say either *skari* or *fylgð*, *hlaða* or *útfrykta*, *mynstr* or *musteri*, or that such words as *hoftypt*, *typtumeistari*, and *lista* apparently were quite ordinary, needing no explanation, suggests that by the time *Clári saga* was composed, the Low German loans had become a part of Jón's everyday vocabulary in Bergen. This was the case for both more specialized activities and the mundane, such as *spázéra*, *handla*, *út frykta*, *spíza*, as well as for identifying spaces and places, such as *port*, *pláz*, *stað*, and *þorp*. Especially the Low German pejorative epithets must have been used daily by the Hanseatic merchants and would have been easily absorbed by the native populace not to mention by as linguistically a gifted man as Jón Halldórsson is reported to have been.

Summary

Marianne Kalinke

The incipit of *Clári saga* informs us that it was told by Jón Halldórsson (bishop of Skálholt from 1322 until 1339) and that he had found the tale in France in a Latin metrical version. Jón Halldórsson had entered the Dominican Order in Bergen, Norway, and studied at the universities of Paris and Bologna. No Latin source of *Clári saga* has been preserved. The saga is replete not only with the expected Latinisms but also with Low German loans. The latter occur chiefly in pejorative epithets, references to devious and crafty activities, characterizations of the nobility and their conduct, but also to designate everyday mundane activities. Whereas the meaning of a couple of Latin loans is provided in the text, several unusual Low German loan words are used without explanation. This suggests that the impact of the Low German spoken in Bergen on Jón Halldórsson's language was extraordinary and that Low German loans had become part of Jón's everyday vocabulary.

---

[46] Kurt Braunmüller, "Language contacts," writes: "Multilingualism and/or diglossia were the linguistic default parameters both in Scandinavia and in northern Germany during the entire Middle Ages" (p. 1226). Furthermore, the situation during the thirteenth and the first half of the fourteenth century "was characterized by (1) functional multilingualism and (2) diglossia with respect to language medium" (p. 1227).

En plats i en ny värld:
Bilden av riddarsamhället i Morkinskinna

ÁRMANN JAKOBSSON

En hövisk scen

I de flesta av de äldsta västnordiska kungasagorna syns knappt några andra personer än kungarna själva. De är så gott som ensamma på en tämligen ospecificerad scen.[1] Detta förändras i de yngre kungasagorna, och knappast i någon av dem är persongalleriet så rikt som i Morkinskinna, en isländsk saga om norska kungar som sammanställdes omkring 1220. Ser man närmare efter framträder i sagan en helgjuten samhällsbeskrivning, vilken fungerar som sagans viktigaste sammanhållande faktor. Det norska hovsamfund som beskrivs bär i mycket drag av riddarlitteraturen, och det förändras inte trots att sagan utspelar sig under ett drygt sekel.

Sagans scen kan i korthet beskrivas som exotisk och praktfull (se närmare Ármann Jakobsson 2002, 109–29). Det är ett tättbefolkat samhälle, där hovmän strosar omkring på stadsgator. Sagan utspelar sig i slott och i ståtliga mangårdsbyggnader. Allt detta är ett tecken på en ny tid med ökande handel, hantverk och stadsbildning — och nya tänkesätt. En sådan scen har förmodligen tett sig främmande för de flesta islänningar som lyssnade till sagan och därför har man ibland ansträngt sig för att beskriva den. Det är mycket folk på scenen, och inte sällan är där glam och gamman. Det talas om lekar, man är på roddtur för nöjes skull eller på ridtur i skogen. Ofta är det högljutt: ”nú kveða við lúðrar um allan herinn, ok þat heyra þeir Þórir, þar sem þeir váru í skóginum” [nu genljuder horn i hela hären och det hör Tore och de andra där de var i skogen”] (kap. 27). Hornblåsande och skogar påminner om riddarromanens scen (Hallberg 1982, 23–27). Huvudpersonerna är kungligheter och det hand-

[1] I Sverres saga vimlar det faktiskt av folk och det har den gemensamt med Morkinskinna, tillsammans med mycket annat.

lar inte sällan om deras familjegräl. Sagan är en familjesaga men familjen och samhället är så tätt förbundna att de knappast går att skilja åt (Ármann Jakobsson 2002, 148–64).

En betydande del av sagan utspelar sig i fjärran länder. Berättelserna om Harald hårdrådes ungdom och Sigurd Magnussons resa till Jerusalem är utförligare i Morkinskinna än i någon annan saga. Sagans värld är vidsträckt och når över hela Europa, och Harald sägs ha kämpat mot "själve kungen av Afrika" (kap. 11). Sagans vittfamnande värld bär vittne om ett romantiskt intresse för det exotiska, något som också visar sig i beskrivningen av dvärgen Tuta som uppträder vid Harald hårdrådes hov (46. kap.), eller när Harald hårdråde fängslas i Miklagård och måste tampas med en orm i en grop (14. kap.) eller när Karl den usle sitter fastbunden i en fängelsehåla och tvingas hasa sig i riktning mot en yxa som han behöver till att skära av bojorna (2. kap.). Det saknas varken folksagomotiv eller action i Morkinskinna. Intresset för det exotiska syns inte minst genom att den får sin början i Gårdarike, och dessutom spelar Danmark och England en stor roll i början och venderna är fiender som finns tätt inpå. Men det är först när det börjar handla om Harald hårdråde som sagan kommer på resande fot och namn som Saxland, Frankerrike, Langobardernas land, Rom och Apulien dyker upp. Harald hårdråde uppehåller sig länge i Miklagård, liksom senare Sigurd Jorsalafarare och Erling skacke. Miklagård var vid den här tiden den enda storstaden i Europa och ingenting i Västeuropa kom i närheten av den. När kejsar Kirjalax ställer till med lekar för sin gäst, Sigurd Jorsalafarare, beskrivs nordbornas förundran inför all rikedomen där:

> Þat segja þeir menn er verit hafa í Miklagarði at paðreimr sé á þá leið gǫrr at veggr hár er settr um einn vǫll, at jafna til víðs túns kringlótts, ok gráður umhverfis með steinveggnum, ok sitja menn þar á, en leikr er á vellinum. Eru þar skrifuð margskonar forn tíðendi, Æsir ok Vǫlsungar ok Gjúkungar, gǫrt af kopar ok málmi með svá miklum hagleik at þat þykkir kvikt vera. Ok með þessi umbúð þykkir mǫnnum, sem þeir sé í leiknum, ok er leikrinn settr með miklum brǫgðum ok vélum. Sýnisk sem menn ríði í lopti, ok við er ok skoteldr hafðr ok sumt af forneskju. Þar við eru hǫfð alls konar sǫngfœri, psalterium ok organ, hǫrpur, gígjur ok fiðlur ok alls konar strengleikr.
>
> [De män som har varit i Miklagård säger, att en rännarbana är sålunda beskaffad att en hög mur har satts runt omkring en plan, ungefär som ett stort, runt tun, och upp mot muren finns det trappsteg, där folk sitter när spelet pågår på planen. Där har man ristat många forna händelser, asar och völsungar och gjukungar, gjorda av koppar och malm, så skickligt, att de verkar vara levande. Och med dessa anordningar tycker man sig vara en del av spelet, och

spelet går för sig med många knep och konster. Det tycks som om män rider i luften, där finns eldar och där hörs smällar, och somligt är trolleri. Till detta hörs allehanda instrument, psaltare och organum, harpor, gigor och fiddlor, och all slags strängaspel] (kap. 68).

Fastän nordborna uppträdde kaxigt utomlands, verkar det ändå som om vi ser dessa under på amfiteatern genom deras vidöppna ögon. Skillnaden mellan Island och rikare länder är avgrundsdjup, och beskrivningar av rikedom och överflöd utomlands skapar därför en spänning mellan sagans värld och de isländska åhörarnas verklighet.

I Morkinskinna talas en hel del om vackra ting. Det tycks som scenen själv är en del av berättelsen, som rymmer många beskrivningar av vackra platser, byggnader och föremål, liksom av kungars och hovmäns praktfulla kläder. Ett utmärkt exempel är när den danske kungen Sven visar sig för kungarna Magnus den gode och Harald hårdråde när de är på väg genom en skog:

Þá reið maðr fram ór skóginum með góðum riddarabúnaði ok lét hest sinn fagrliga burdeigja. Þessi maðr var búinn með miklu gulli ok dýrum klæðum. Maðr var inn kurteisasti ok lék marga leika með mikilli list. Ok sá menn Magnúss konungs á, er hann lék.

[Då red en man fram ur skogen i utmärkt riddarrustning, och lät sin häst bordera vackert. Denne man var klädd i mycket guld och dyra kläder. Mannen var synnerligen hövisk och utförde många konster med stor skicklighet. Och kung Magnus män såg på när han uppträdde] (kap. 26).

Till slut tycks Magnus ha blivit betagen och han säger: ”En klenod är Sven”. Han jämför Sven med ett smycke, och lånordet ”burdeigja” [låta hästen niga], skogen, guldet, kläderna, höviskheten och riddarutstyrseln utgör också delar av en praktfull helhet. Detta visar att människors klädsel har en stor symbolisk betydelse; detsamma gäller diverse kostbarheter, och det blev ju också mode på 1200-talet att symbolisera kungamakten med klenoder såsom kronor, gyllne äpplen och spiror (jfr Ármann Jakobsson 1997, 108–11). I Morkinskinna kan man se detta när Magnus den gode accepterar Harald hårdråde som medregent genom att ge honom en spira. I sagans förtjusning över tingen framträder en mentalitet där det yttre och det inre står i nära symbolisk förbindelse med vartannat, men samtidigt åstadkommer tingen en känsla för en åtråvärd elegans i hovsamfundet, som torde ha varit avlägsen för sagans isländska åhörare.

Festligheter

På Morkinskinnas scen festas det mycket. Händelserna börjar gärna med att kungar och stormän sitter ”en dag vid dryck”, ”en dag vid spis” eller ”vid festbord”. Ofta talas det om jul och andra storhögtider och fester och kungarnas och stormännens tillvaro tycks handla mer om festligheter än om möda. Fest blir det också i folksagans slut när bondens son får prinsessan, och festen står där för glädje och ett lyckligt slut. Men talet om festligheter gör sagan inte bara avlägsen utan också nära; det är inte osannolikt att man har framfört Morkinskinnas berättelser just till fest.

Norbert Elias har framhållit medeltida européers motsägelsefulla inställning till döden. Våld och död var inget att fästa sig vid, det borde man ignorera och i stället vara glad. De som hade makten i sina händer ansåg det självklart att använda den mot andra (Elias 1939, 156–68; jfr Huizinga 1919, 9–29). Grymhet gjorde inte att man blev utesluten ur mänsklig gemenskap, tvärtom var det till och med önskvärt att de som hade till yrke att slå ihjäl folk också hade nöje av tortyr och avrättningar. Riddaridealet var ädelt men riddarens huvudsyssla var först som sist att slåss (Keen 1984, 1–17, 143–78 och 219–38; Bumke 1964, 35–60 och 88–150; Keen 1996, 1–20). Dråp var sålunda något att förströ sig med och man ägnade sig också åt stridslekar när man inte hade tillgång till verklig ofred (Elias 1939, 158–60 och 167). I Morkinskinna möts alltså brutalitet och skämt. När en man blir skjuten i ögat eller i halsen så att pilen kommer ut genom nacken talas det om en lyckträff, eftersom alla andra kroppsdelar var skyddade (kap. 60). Råheten slår över i glädje över en skön seger. I sagan finns det många beskrivningar av slag där motståndarna utan minsta medkänsla huggs ner som kreatur.[2] Våldet är bara en del av livet och offren är ofta de som tidigare hade övertaget. Magnus den blinde sägs vara grym, men ett av sagans brutalaste dåd är när Harald gilles trälar sticker ut hans ögon, hugger av ena foten och kastrerar honom (kap. 89). Stridslyckan är obeständig och den som griper till svärdet kan också bli biten av svärdet. Att man gör en sport av mandråp och dödande är ingenting som bara kännetecknar medeltiden, men det medeltida hovlivet lär särskilt ha utmärkts av idrott, lekar och upptåg.

[2] Stridskonst diskuteras sällan i sagan, utom ibland när städer har intagits med krigslist. Därvidlag liknar den andra västnordiska kungasagor, se Bagge 1991, 90–97 och *passim*; Bagge 1996, 38–51 och *passim*.

Som så ofta i 1200-talets hovkultur är gladlynthet en viktig egenskap hos de kungliga riddarna (Elias 1939, 158–62; Jaeger 1994: 102–3; Jaeger 1985: 161–73). I början på tåten om Ivar Ingimundsson frågar kungen Ivar " hví hann væri svá ókátr" [varför han var så ledsen] (kap. 71). Det passar sig inte för en riddare (och ännu mindre för en skald) att vara nedstämd, fastän det finns orsak till det. Han ska vara andra till glädje.

Men glädje kan bli stoj och larm, och munterhet kan övergå i vrede. Där det dricks och äts mycket kan vad som helst hända. I grund och botten måste en viss hårdhet dölja sig bakom hovsamhällets krav om munterhet. Detta tyder på känslokyla, eftersom man inte tar hänsyn till att ingen kan vara glad jämt. Samtidigt finns där ett krav om förställning, och en viss spänning måste sålunda åtfölja hovets munterhet. Den ena stunden skämtar man, för att i nästa ögonblick skymfa varandra och sedan leder ett ord till nästa. På det viset förbyts munterheten i konflikt. I flera av hovhistorierna förekommer händelser av följande slag: En stor kung håller fest tillsammans med sina kämpar och sitt hov. I sin glädje tillkännager han att allt är så bra det kan vara och att det ingenstans finns en här med bättre kämpar. Då får han ett svar som är en sorts utdrivning ur paradiset, den som svarar förstör det fullkomliga genom att så split.[3] Morkinskinna börjar med en sådan händelse, när kung Jaroslav i Gårdarike i sin glädje frågar drottningen om hon känner till något slott lika praktfullt som hans. Drottningen svarar inte som han vill och glädjen är förstörd. Hovet är en hård värld där festglädjen finns på ytan; bakom slottens och tronernas kultur, med lekar och dyrgripar, mat och dryck, är människan samma vilddjur och mördare som alltid.

För den okände är det svårt att ta sig in vid hovet och islänningar löper risk att bli till åtlöje. En sådan gröngöling vid hovet är Reidar den dumme:

> „Bú þik þá sœmiliga at klæðum eðr vápnum, því at þat eitt samir, ok skortir okkr ekki til þess. Ok skipask margir menn vel við góðan búning, enda er vandara at búa sik í konungs herbergi en annarstaðar ok verðr síðr at hlœgi gǫrr af hirðmǫnnum.“ [...] Svá er þó mót á manninum, er þeir Þórðr eru með hirðinni, at Hreiðarr verðr í fyrstu fyr miklum ágang af hirðmǫnnum. Ok breyttu þeir marga vega orðum við hann ok fundu at hann var ómállatr, kom við sem mátti, ok hendu þeir mikit gaman at því at eiga við hann.

[3] I Hrólfs saga kraka (86–87) och i Þiðreks saga (182–83) finns sådana episoder och en variant av motivet finns i Karlamagnús saga (739–41). Jfr Ármann Jakobsson 1999, 146–47.

["Utrusta dig då väl med kläder och vapen, ty endast det anstår dig och vi har råd till det, och man blir bättre mottagen i god utrustning, för det är svårare att klä sig för konungens sal än annorstädes och du löper då mindre risk att bli till åtlöje av hovmännen." [...] När Reidar och Tord är vid hovet är dock hans yttre sådant att hovmännen till en början ger sig på honom, och när de märkte att han var språksam och pratade om allt möjligt hade de mycket nöje av att driva med honom.] (kap. 25)

Vid hovet får man inte avvika. Fastän Reidar har klätt upp sig blir han illa behandlad på grund av sitt egendomliga beteende, de andra hovmännen drar i hans kläder och knuffar honom fram och tillbaka. Han är pratsam och skrattar mycket, och de tycker då att det är ännu lustigare att skoja med honom. Det verkar som om det har varit svårt för mången islänning att vinna tillträde till den norske kungens hov vid den tid när Morkinskinna skrevs.

Nybörjare vid hovet behöver inte vara lika underliga som Reidar för att hamna i svårigheter. På många ställen i sagan ser man hovmän som vill hindra nya män från att träffa kungen och nå framgång vid hovet.[4] Vid hovet måste var och en bevaka sin egen position och den enes upphöjelse kan ske på den andres bekostnad. Därmed inte sagt att anseende är en absolut storhet: att den enes anseende måste minska när en annans ökar (jfr Helgi Þorláksson 2001, 17–19). Man kan emellertid anta att om någon misstycker när någon annan prisas, så måste han frukta att lovord över den ene för med sig den andres fall. Vid hovet råder ständig konkurrens. Kung Eysteins män klagar över att Sigurd Jorsalafarares män anser sig stå över dem tack vare sitt korståg:

Er bæði at hann hefir mjǫk framizk, enda þykkir honum allt annat lítils vert, slíkt ok ǫllum mǫnnum hans, þótt þeir væri þjónustumenn í ferðinni, þá mega nú eigi jafnask við þá ríkir búendr né vinir þínir, herra. Ganga þeir nú í pellsklæðum ok hyggjask umfram margan vaskan dreng

[han har nått stor framgång, och allt annat tycker han är lite värt, liksom alla hans män, fastän de var tjänare på färden. Nu anses inte rika bönder eller dina vänner vara deras jämlike, herre. De går nu omkring i sidenkläder och tycker sig för mer än mången rask kämpe] (kap. 77).

De som varit söderöver och åtnjutit Miklagårdskejsarens gästfrihet har blivit högmodiga och ser ner på dem som blev kvar hemma. Det beskrivs hur de går omkring i sina kostbara kläder, förmodligen med näsan i

[4] T.ex. kung Svens roddare Åke i Auðunar þáttr (kap. 39) och Arne "fjöruskeifr" i Þórarins þáttr stuttfelds (kap. 78). Detta gäller inte bara islänningar utan man kan se samma motiv i berättelsen om Harald gilles ankomst till Norge (kap. 82).

vädret av högmod och kung Eystein kallar dem också för gullhalsar. Deras beteende orsakar, helt förståeligt, missnöje bland de andra hovmännen.[5]

Vid hovet råder hård konkurrens om inflytande och makt. Detta samhälle i miniatyr kännetecknas av osämja, avund och förtal. En gång är det nära att det Magnus och Einar tambarskälve ryker ihop och då pratas det mycket och det blir påfrestande för kungen:

> Magnúsi konungi líkar þungt, ok mæla menn þat fyr honum at eigi sé allsœmiligt, svá mikla sem hann gerði þá feðga yfir ǫllum Þrándheimi, at nú skyli þeir halda þá menn er lagabrot gøra ok hann hefir reiði á. Konungr svarar þeim fám orðum.
>
> [Kung Magnus tycker illa vara, och man säger till honom att det inte är rätt, då han satt dem, far och son, över hela Trondheim, att de nu ska skydda de män som brutit mot lagen och som han hyser vrede mot. Konungen svarar dem med få ord] (kap. 21).

Hovskvallret vänder sig emot kungens och Einars vänskap, men kungen bevarar sitt lugn. När Sigurd Jorsalafarare sätter tilltro till förtal om Sigurd Hranesson och kallar honom tjuv påpekar kungen att alla har sina belackare. Han hänvisar till det ”som berättas för er” (kap. 76) och lyfter därmed fram ett viktigt kännetecken hos hovsamhället, den ständiga ryktesspridningen. Hovet är som en by där många befinner sig på en liten plats och alla känner alla. Det leder till prat som fungerar som samhällets drivkraft. Alla är ständigt föremål för samtal och värdering.

Elias har uppmärksammat de överspända känsloreaktionerna i det medeltida hovsamfundet: ohejdad gråt och svimningsanfall, vredesutbrott, misshandel och övervåld som kunde åtföljas av överspänd munterhet eller till och med överdriven mildhet (Elias 1939, 157–59, 161, 164 och 175–76. Jfr Huizinga 1919, 23–25.[6] Kyrkan fördömde dessa extrema känslokast och prästerna framhöll också behärskning som ett ideal (Elias 1939; Jaeger 1985; Jaeger 1994).[7] En intensiv sorg härskar vid Magnus

---

[5] Hovsamhället påminner om det medeltida isländska samhälle som beskrivs i isländningasagorna, jfr Meulengracht Sørensens tolkning (1993, 249–65) av Kjartan Olafssons ställning i detta samhälle. I båda fallen kännetecknas de av ständig konkurrens och konflikter, även om kungens position i samhället har stor betydelse. Man måste också beakta att det här är fråga om bilden av samhället i Morkinskinna och inte det verkliga samhällstillståndet i Norge på 10- och 1100-talen. Även där rådde emellertid konflikter och ofred vid denna tid.

[6] Elias har kritiserats för förenklingar (t.ex. Bagge 1998, 225–32; Kaeuper 2000). Jaegers teorier (1985) om riddarideologi är en behövlig revision av Elias’ idéer.

[7] Att offentligen häftigt ge uttryck för sorg var vanligt också på 1400-talet (Huizinga 1919, 11–14).

den godes död. Hans män kan knappt tala för sorg (kap. 27) och ”yfir hans greptri stóðu margir góðir menn ok vaskir grátandi” [vid hans grav stod många goda och raska män och grät] (kap. 29). Detta vittnar om hur omtyckt kungen var. Det samma händer vid Eystein Magnussons död (kap. 79) och när Håkon Toresfostre dör står ”allir grátandi, því at náliga unnu honum allir menn hugástum” [alla gråtande, ty nästan alla människor älskade honom djupt] (kap. 58). En sådan känslosamhet tycks stå i skriande motsättning till brutaliteten i sagan men de skarpa motsatserna avspeglar sagans blandade karaktär. Gränsen mellan politik och det emotionella livet förblir oskarp.

Morkinskinna börjar med ett gräl mellan kungen och drottningen i Gårdarike, vilket slutar med att de tar Olav den heliges son, Magnus den gode, till sig som fosterson. Sålunda bestäms Norges öde av en äktenskaplig träta. Morkinskinna är en familjesaga där historiska händelser utspelar sig i sovrum. Kungar och stormän är inblandade och deras privatliv är alltid offentligt, vilket inte bara beror på deras ställnings art. På medeltiden var inte vare sig liv eller död privatsaker (Duby 1988; Elias 1939, 134–38 och *passim*). När Magnus den blinde håller på att förlora sin sista strid är hans skepp länsat men ”en hann hvíldi í rekkju sinni” [han vilade på sin bädd] (kap. 99). Sagan tittar ständigt och jämt in i kungarnas sängkammare.

Riddarvärldens kultur är en manskultur och riddaren definieras också utifrån sin förmåga i strid och stridslekar (Gaunt 1995: 22–121). Bilden av riddaren är förvisso i allmänhet motsägelsefull, men så är den också en blandning av krigarnas och prästerskapets synsätt och man kan säga att i riddarideologin blir de traditionella mans- och soldatdygderna mer polerade. I stället för bärsärken kommer en välklädd förkämpe för kristendom och kyrka, för änkor och faderlösa, en stridsman som är idealist (Jaeger 1985; Jaeger 1994). Kvinnor blir synliga framförallt genom sina relationer till män. Det finns exempel från andra sagor på att kungarnas kvinnoaffärer fungerar som drivkraft i den norska historien.[8] I Morkinskinna berättas att Harald hårdråde ger sig av för att leta efter berömmelse och rikedom utomlands, då han på grund av sin fattigdom och avsaknad av eget land inte kan få prinsessan Ellisiv från Gårdarike (kap. 10). Han återvänder inte innan han har skaffat sig rikedom ”ok þó nǫkkurrar sœmðar, fyr stórvirkja sakir” [liksom icke ringa ära tack vare

---

[8] I Heimskringla enar Harald hårfager Norge för en kvinnas skull (I, 96–97). Denna romantiska historia passar illa ihop med idéerna om Heimskringlas påstådda realism.

sina storverk] (kap. 14). Två av Norges kungar vid den här tiden blir dräpta hos sina älskarinnor, Harald gille hos Tora Guttormsdotter och Sigurd Haraldsson hos Sigrid den söta. Riktiga kvinnohjältar förekommer också såsom drottning Zoe i Miklagård som är Harald hårdrådes verkliga motståndare när han råkar i delo med kungen i landet. Annars uppträder kvinnor i allmänhet inte i huvudrollen i Morkinskinna. Så långt hade inte riddarkulturen nått på Island omkring 1220.

Morkinskinna är en berättelse om privatliv men den berättelsen är offentlig eftersom politik är privatsaker och privatsaker är politik. Alla isländska kungasagor handlar delvis om privatliv, men i Morkinskinna kan man skönja en ny riktning. Kungasagorna blir mer detaljerade och omfattande och rör sig i riktning mot privatlivet och familjen, isländningasagornas viktigaste ämne, och de äldsta av dessa är obetydligt yngre än Morkinskinna. Mot bakgrund av de höviska dragen i Morkinskinnas samhällsbild verkar det sannolikt att det här rör sig om samma sorts intresse för kärlek, familj och privatliv som formade riddarlitteraturen vid denna tid.[9] Vardagslivet har plötsligt blivit material till berättelser. I så måtto följer Morkinskinna i högsta grad sin tid.

En ny värld

I Morkinskinna finns det tre historier om mentalitetshistoriska förändringar. I brännpunkten står den isländske skalden Einar Skulesson och kungarna Eystein och Sigurd Haraldssöner. Berättelserna tycks i förstone handla om obetydligheter. I den första kommer Einar för sent till bords och kung Eystein vill att han diktar innan kungen dricker från dryckeshornet. Einar klarar den uppgiften. Sedan berättas om en lekare som äter kött på en fredag och blir hudflängd. Einar tycker att straffet är för hårt. Kung Sigurd säger att det får Einar själv avgöra; lekaren ska hudflängas så lång tid som Einar behöver för att sätta ihop en vers. Efter endast fem piskrapp är dikten klar. I den tredje berättelsen har det kommit en förnäm kvinna till Bergen och när hon ska ge sig av vill kungen ha en dikt. En annan skald får inte ett ord ur sig. Då hämtar man Einar

[9] Kärleken är ett centralt tema i den höviska litteraturen men emellertid inte i Morkinskinna. Även om den är påverkat av den höviska traditionen, står kärleksskildringen sannolikt närmare fornaldar- och isländningasagorna vilka avviker från de översatta riddarsagorna (jfr Sävborg 2003).

och han vill få i lön lika många honungsaskar som de versrader som kungen och hans män inte förmår lägga på minnet. Einar hinner dikta en vers innan den förnäma kvinnan har försvunnit ur deras åsyn, men när de kommer tillbaka till hovet kompliceras saken: "Då sade konungen: "„Þat ætla ek at ek muna: Hola báru ristr hlýrum. Já, veit Guð. Barmr lyptingar farmi.“ Aldregi munðu þeir þat er í milli var." [Detta menar jag att jag minns. Hola báru ristr hlýrum. Ja det må gud veta. Barmr lyptingar farmi. Aldrig kunde de minnas det som emellan stod] (kap. 104). Kungen kommer bara ihåg den första och den sista versraden och säger "Ja det må gud veta" i stället för de andra. Hovets bristfälliga minne riktar uppmärksamheten mot motsättningar på scenen. Där finns dels Einar Skulesson, den siste i raden av många generationer isländska skalder vid norska kungens hov, dels hovmännen som flockas kring kungen i ett fridfullt stadsliv. Vi ser "lekare" och festmåltider i ett liv där det är långt mellan stora händelser och där man tycker det är en stor nyhet om kungens stallare har uppehållit sig i ett nunnekloster. Här framträder ett samhälle där gammalt och nytt möts, skalden och gycklarna. Drottkväden är snarare förströelse än en konstart som tas på allvar och spänningen ligger i hur fort Einar kan dikta. I den sista berättelsen verkar hovet inte förstå versen och därför kommer man inte ihåg den. Men Einar är dock respekterad och kungen tycks stödja både gamla och nya konstarter. Ännu kan man nå framgång genom att vara bevandrad i drottkvädeskonsten. Men Einar verkar ändå isolerad i detta nya stadssamfund som är fullt av förnäma kvinnor, lekare och festmåltider, där kulturen är mångskiftande och gamla moden blandas med nya. Liksom flera av Morkinskinnas berättelser beskriver historierna om Einar sagan själv, som rymmer mer av drottkväden än de flesta andra kungasagor men ändå domineras av en förtjusning inför den nya tiden med allt som den tillhör.

I Morkinskinna beskrivs forna seder och bruk, och ålderdomlig poesi är högt skattad. Och ändå är Morkinskinna ett optimistiskt vittnesbörd om nya tider. Det är inte en bild av ett dödsdömt samhälle som tecknas där, utan av det som komma skall: av den kultur som skulle komma att dominera de följande seklen. Morkinskinna är en "ungdomlig" text fastän den är gammal. Den är ungdomlig därför att den nya tiden tränger sig på i den. Lars Lönnroth har påpekat att det i Eysteins den äldres och Sigurd Jorsalafarares uppgörelse framträder många nya värderingar. Det handlar där enligt Lönnroth om en "senna", ett gammalt fenomen som satts in i ett nytt sammanhang på grund av påverkan från hovkulturen, och det är kulturen som vinner uppgörelsen på den

forna vikingaandans bekostnad. Fastän Sigurd enligt Lönnroths uppfattning är en representant för vikingaandan tycker han att det är viktigt och värdefullt att rida i ”turniment” (kap. 77) (se t.ex. Lönnroth 1978, 68–69). Vidare använder Eystein, representant för den nya civilisationen, ordet ”gullhalsar” om Sigurds praktlystna män och då talar han som en typisk företrädare för europeiska konservativa åsiktsriktningar (se t.ex. Jaeger 1985, 176–95). Begreppen modernitet och tradition är komplicerade. Stock (1983: 517–21, 1990a, 1990b: 159–71) har varnat för att sätta likhetstecken mellan modernism och förändring respektive tradition och stagnation. Modernismen växer ofta fram ur traditionen eller är förklädd till tradition och på samma sätt kan det vara synnerligen modernt att arbeta utifrån en tradition. Kramarz-Ben (1994) har visat hur man i Laxdalingarnas saga gör sitt bästa för att följa 1200-talets mode och nya strömningar, fastän materialet är en gammal historia och en svunnen tid. Morkinskinna är ”ungdomlig” på samma sätt. I båda sagorna verkar atmosfären ”yngre” än i åtskilliga andra 1200-talssagor och det märks inte minst i samhällsbeskrivningen. Det betyder inte att gamla kunskaper och traditioner skulle vara försvunna. Harald hårdråde låter skalden Tjodolf underhålla genom att dikta om ett slagsmål mellan en smed och en garvare och han låter honom först likna dem vid jätten Geirröd och Tor och sedan vid Sigurd och Fafne (kap. 46). Intresset för traditionen är stort men den är infogad i den kristna föreställningsvärlden. Sigurd Fafnesbane och Tor har blivit som vilket annat tidsfördriv som helst vid hovet.

Det samhälle som Morkinskinna utger sig för att beskriva är Norge på 10- och 1100-talen. Det präglas emellertid av det samhälle som höll på att ta form i Europa på 1200-talet och trots sitt intresse för gamla seder och bruk tar sig Morkinskinnas författare verket an med nutiden för ögonen. Fastän huvuddelen av islänningarnas skönlitterära narrationslitteratur på 11- och 1200-talen handlade om sago-, vikinga- och hjälteepoker kan andan i sagorna förbindas med feodalism och riddaretik. De utgör endast i liten utsträckning ett arv från en samgermansk hjälteålder utan är snarare en bearbetning av det förflutna under större eller mindre påverkan från riddarromaner. I Europas feodala kultur förvandlades alla möjliga forntidsmän till medeltida riddare: Akilles och Hektor, Alexander den store, Caesar, kung David från Bibeln, kung Arthur och Karl den store. Alla beskrivs de som samtida män som håller riddartidens ideal och seder högt, men de är ändock större och mer framstående än samtidens människor. De blir del av ett harmoniserat förflutet, vilket ändå är

levande som om det vore samtid på liknande sätt som i folksagan.[10] På samma sätt är de isländska medeltidssagornas vikingar riddare som man placerat ombord i skepp och låter tala i sagostil. Nutid och forntid är inte två världar utan en. Ju avlägsnare som det förflutna blir, desto intensivare liknar det samtidens riddarsamhälle.[11] Morkinskinnas idévärld formas av det samhälle som beskrivs i boken, det hovsamhälle som höll på att skapas på 11- och 1200-talen. Medeltiden var en förändringarnas tid. N. Elias och S. Jaeger har beskrivit hur samhället genom strängare beteenderegler utvecklades i riktning mot det som vi kallar ”civilisation”. Det var inte tillräckligt att det uppstod nytt bordsskick, nya sovvanor och badvanor utan man fick också en ny inställning till andra samhällsklasser, till livet och döden. De är överens om utvecklingen, men medan Elias anser att samhällsutvecklingen formar idéerna och kulturen vill Jaeger däremot betona kulturens påverkan på samhällsutvecklingen. Hur det än förhåller sig med den saken är det uppenbart att det i början av 1200-talet, när Morkinskinna sammanställs, håller på att skapas nya normer i det medeltida riddarsamhället. Enligt Jaegers uppfattning var det kyrkans män som tog initiativet till ett nytt riddarideal, och de hade genom sin undervisning vid hov och katedralskolor ett stort inflytande. Kungarnas hov blev den första stationen för nymodigheterna, varifrån de sedan spreds till befolkningen i stort. Det nya idealet var en kristen och civiliserad hovman, riddaren som behärskade bordsskick och blodsutgjutelse lika bra. Denne nye riddares dygder skulle bl.a. visa sig i mildhet, visdom, vältalighet och slagfärdighet. Riddarna skulle vara välklädda, kunna uttrycka sig väl och framförallt visa behärskning vad som än hände. Om detta önskvärda uppförande kunde de läsa i romantisk litteratur (riddarromaner) och kyrkans män spelade en stor roll för dess tillblivelse. Enligt Jaeger avspeglar denna litteratur inte det samtida hovskicket utan propagerar för nya seder, däribland måttfullhet, kvinnodyrkan, fredlighet och tro på kärleken (Elias 1939; Jaeger 1985).

Om man föreställer sig kungens hov i ljuset av den nya tidens hovliv skulle man kunna tro att kungahoven har varit fridsamma platser där

---

[10] Se Burke 1969, 1–6, Paravaccini 1994, 18 och 28; Keen 1984, 102–24. Jfr Frank 1991, 88. De kämpar som nämnts här blev kända på Island i översatta berättelser av olika slag (se Würth 1998).

[11] Som Brandt (1966, xv) har påpekat är de medeltida historieskrivarna t.o.m. ännu ”modernare” än dagens historiker.

den enväldige stod högt över alla andra, där allt umgänge är formellt och där det sällan händer något oväntat, där var och en har sin plats och där öppna konflikter är sällsynta. Elias och Jaeger är överens om att så har det medeltida hovet inte sett ut. Där har det tvärtom härskat en hård konkurrens och ständiga konflikter och det var en tvingande nödvändighet att visa behärskning och inte avslöja sina egna planer. I Morkinskinna beskrivs också en hård värld där man måste försvara sin heder och samhällsposition minst lika mycket som i fristatssamhället hemma på Island. Men detta är en annorlunda värld. Fristaten var i upplösningen när islänningasagorna skrevs. Morkinskinna beskriver däremot ett samhällssystem som var på offensiven, det europeiska hovsamhället. Skillnaden är först och främst den att maktkampen förknippas med ett nytt människoideal som skulle komma att sätta sin prägel på romantisk litteratur de kommande seklen. Morkinskinna verkar handla om förfluten tid men samtidigt beskrivs ett samhälle som håller på att ta form: en ny tidsålder.

Morkinskinna och riddarlitteraturen

Morkinskinna sammanställdes omkring 1220. Den är en gren på kungasagornas träd men formad av hovlivets perspektiv och kan räknas till den höviska litteraturen i vid mening.[12] Den samtida världsliga litteraturen längre söderut i Europa handlar i stor utsträckning om privatsaker. Men det är inte endast intresset för privatlivet som påminner om riddarlitteraturen. Det stora intresset för prakt och för ting liknar det man finner i den höviska litteraturen. I den framträder ett hovsamfund format av riddaridealet, dess traditioner, seder och umgängesregler. Morkinskinnas struktur har formats av en liknande estetik som formade 11- och 1200-talens romantiska litteratur (se Ármann Jakobsson 2002: 61–108). I sagan finns det låneord från hovlivets värld: ”riddare”, ”bordera”, ”tornering”. Sagan har påverkats av en ny anda som genomsyrar romantisk litteratur och detta gör den olik äldre kungasagor. Intresse för samspelet mellan kungar och undersåtar kännetecknar emellertid även Sverres saga och den rika användningen av dikter har sin motsvarighet i Den äldsta

[12] Enligt en snäv definition är hövisk litteratur enbart texter som förmodligen skrivits vid hovet men en vidare definition är i många avseenden mer användbar (Burnley 1998, 122–47). Om problematiken i att bedöma den höviska kulturen i Norden, se Bengtsson 2003.

sagan om Olav den helige.[13] Redan vid och till och med före sekelskiftet 1200 hade man börjat med experiment i historieskrivande som sedan ledde till den särskilda isländska sagotraditionen.

Kungasagorna utgjorde förvisso aldrig någon enhetlig litteraturgenre. En del av dem är summariska, andra åter dramatiska och uppbyggda av mindre berättelser som Morkinskinna. Saxo grammaticus' danska historia liknar inte i alla avseenden Morkinskinna, men båda författarna verkar ändå tillämpa estetisk expansion (amplificatio). Saxos användning av äldre poesi illustrerar detta: han skriver om den i hexameter och utvidgar materialet mycket. Det samma kan sägas om prosan, där Saxo alltid är avsevärt utförligare än andra skrifter om samma ämne, ett faktum som gäller även Morkinskinna.[14] Kungasagorna är inte opåverkade av utländska influenser även om de inte har ovedersägliga utländska förebilder, allra minst de längsta och omfångsrikaste.

År 1217 blev en trettonårig pojke kung i Norge och han satt vid makten till 1263. Av all sannolikhet att döma skrevs Morkinskinna under Håkon Håkonssons första tid som regent. Fastän sagans tilltänkta åhörare uppenbart har varit islänningar kan det även tänkas att sagoskrivaren har haft Håkons hov i åtanke. Kort därefter inträffar en viktig händelse i nordisk litteraturhistoria när Tristrams saga blir ”på norröna skriven efter högvördig herr konung Håkons befallning och bud”, enligt vad den själv uppger år 1226 (Tristrams saga ok Ísöndar, 28). Vidare hänvisas till kung Håkon i Elís saga, Ívens saga, Möttuls saga och Strengleikar, Marie de Frances episka dikter (Möttuls saga, 6; Ívens saga, 98; Elis saga ok Rosamundu, 116; Strengleikar, 4). Kungens översättningsprogram är ambitiöst; de fem översättningar som tillskrivits Håkons initiativ ger en varierad bild av utländsk hövisk litteratur. Det förefaller troligt att han velat introducera dem i Norden och ändamålet torde därför delvis ha varit praktiskt. Men översättningarna vittnar också om en ung mans preferenser. Kung Håkon var drygt tjugo år och nygift när Tristrams saga översattes och vid hans hov har intresset för kärleksliv varit stort. Han var emellertid

---

[13] Jfr Gade 2000, 69–70. I fragmenten av Den äldsta sagan finns både tåtar och dikter och det är möjligt att dess uppbyggnad har påmint om Morkinskinnas. Se Louis-Jensen 1970; Jónas Kristjánsson 1972, 151–90; Jónas Kristjánsson 1976.

[14] Om Saxos estetik, se Christiansen 1981; Friis-Jensen 1987, 29–63; Skovgaard Petersen 1987, 61–178; Johannesson 1978.

inte den förste norske kungen som visade intresse för diktning. I Morkinskinna kan man se många exempel på kungar, inklusive Håkon, som skalders gynnare. När Snorre Sturlasson åkte till Norge år 1218 skrev han en dikt om kungen och Skule jarl, dikten Háttatal som utgör en tredjedel av Snorres Edda och som möjligen är ursprunget till att Snorre började skriva kungasagor (se vidare Ármann Jakobsson 2002, 68–71).

Översättningarna som kung Håkon lät göra visar att han inte enbart var intresserad av forna konstformer utan också av att introducera en ny tids litteratur. I Sturla Tordssons Håkons saga jämförs han med 1200-talets exemplariska kungar, Ludvig den helige i Frankrike, Alfons X av Kastilien och Fredrik II, kejsare i det tysk-romerska riket. De var kristna kungar som ville åstadkomma fred i sina länder och förbättra lag och rätt. Alla stödde de kyrkan och kristendomen och ansåg visdomen vara sin viktigaste dygd. Fredrik II ansågs faktiskt så vis att han kallades ”världens under” (stupor mundi). Håkon hade goda förbindelser med Fredrik II och han gjorde sitt bästa för att komma i kontakt med andra lärda kungar i Europa. Hans dotter giftes bort med prinsen av Kastilien och han skickade falkar till sultanen i Tunis. Han var en flitig slotts- och kyrkobyggare som menade att Norge borde vara ett civiliserat kungarike liksom rikena i Sydeuropa. De nyöversatta riddarromanerna kunde instruera i hur höviska män uppförde sig längre söderut i Europa. Men Håkon lät inte nöja sig med detta. Det är tänkbart att han har låtit skriva Konungsskuggsjá (Speculum regale) och avsett den för sina söner, och det är en gammal idé att Fagrskinna skulle ha tillkommit på Håkons initiativ (Indrebø 1917, 275-84; Bjarni Einarsson 1985, cxxiii-v). Håkon Håkonsson gynnade lärdomen och konsten fram till sin sista dag. På sin dödsbädd lät han läsa för sig sagor (historiska verk), bland dem kungasagor och allra sist Sverres, sin farfars, saga. Han tycks alltså ha haft intresse inte minst för kungasagor på ålderdomen även om riddarromaner hade fängslat honom i ungdomen.

Morkinskinna sammanställdes innan de norska kungarnas översättningskampanj började, men den rymmer samma sorts strömningar, och dessa hade också börjat märkas på Island långt tidigare. Den sydliga höviska kulturens påverkan på nordisk kultur börjar naturligtvis inte med en översättning år 1226, och det är också tveksamt om kungen skulle ha fått idén till ett sådant översättningsarbete om inte en föraning av europeisk riddarkultur hade nått Norge och Island långt tidigare. Morkinskin-

na demonstrerar tydligt att hövisk kultur hade börjat påverka människors tänkesätt redan år 1220 och det behöver inte i sig komma som en överraskning.[15]

Trots sin begivenhet på nymodigheter står sagan stadigt på drottkvädeskonstens och historieskrivandets gamla grund; den höviska rottråden är endast en av många. Sagans estetik kan också ha påverkats av drottkväden, eftersom den utgör en ram kring sådana dikter. Skalder spelar en stor roll i Morkinskinna liksom i vissa av de isländningasagor som anses ha hög ålder, t.ex. Egils saga, Kormaks saga och Hallfreds saga. Det är svårt att fastställa Morkinskinnas förbindelse med de äldsta isländningasagorna, men den har redigerats ungefär vid den tid då man började skriva isländningasagor. Liksom i dessa tre sagor berättas i Morkinskinna om privatliv och kärlek, där finns en stor mängd dikter och isländningars umgänge med kungen står i centrum. Viktigast är dock att det här handlar om långa och intrikata berättelser med ett betydande inslag av dialog förutom iscensättningar och spänning. Inget av detta var någon absolut nyhet och de flesta av isländningasagornas karakteristika återfinns även i Morkinskinna. I så måtto pekade sagan framåt.

Referenser

Andersson, Theodore M. 1994: Composition and Literary Culture in Þiðreks saga. I *Studien zum Altgermanischen: Festschrift für Heinrich Beck*. Red. Heiko Uecker. Berlin och New York. S. 1–23. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11)

Ármann Jakobsson 1997: *Í leit að konungi: Konungsmynd íslenskra konungasagna*. Reykjavík.

Ármann Jakobsson 1999: Le Roi Chevalier: The Royal Ideology and Genre of Hrólfs saga kraka. *Scandinavian Studies* 71, 139–66.

Ármann Jakobsson 2002: *Staður í nýjum heimi: Konungasagan Morkinskinna*. Reykjavík.

Bagge, Sverre 1991: *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley.

Bagge, Sverre 1996: *From Gang Leader to the Lord's Anointed: Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*. Odense. (The Viking Collection 8)

[15] Man har uppmärksammat både ideologiska och konstnärliga influenser från den höviska världen långt innan Tristrams saga översattes. Se t.ex. Clover 1982, 148–88; Bibire 1982, 58–59, 62; Andersson 1994; Würth 1998, 126–35 och *passim*.

Bagge, Sverre 1998: *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger 1000–1300*. Oslo.

Bengtsson, Herman 2003: Fornaldarsagorna och den höviska bilden i Norden. I *Fornaldarsagornas struktur och ideologi*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen och Agneta Ney. Uppsala 2003. S. 233–244. (Nordiska texter och undersökningar 28)

Bibire, Paul 1982: From riddarasaga to lygisaga: The norse response to romance. I *Les sagas des chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve Conférence Internationale sur les Sagas*. Red. Régis Boyer. Toulon. S. 55–74.

Bjarni Einarsson 1985: Formáli. I *Íslenzk fornrit* XXIX. Reykjavík.

Brandt, William 1966: *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception*. New Haven, Conn.

Bumke, Joachim 1964: *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*. Heidelberg.

Burke, Peter 1969: *The Renaissance Sense of the Past*. London.

Burnley, J. David 1998: *Courtliness and Literature in Medieval England*. London.

Christiansen, Eric 1981: The place of fiction in Saxo's later books. I *Saxo Grammaticus: A Medieval Author Between Norse and Latin Culture*. Red. Karsten Friis-Jensen. Copenhagen. S. 27–37.

Clover, Carol J. 1982: *The Medieval Saga*. Ithaca.

Duby, Georges 1985 [1988]: Communal Living. I *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World*. Red. George Duby. Översättning Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass. & London. S. 35–45. (Original *Histoire de la vie Privée 2: De l'Europe féodale à la Renaissance*. Paris)

Elias, Norbert 1939 [1994]: *The Civilizing Process*. Översättning Edmund Jephcott. Oxford. (Original *Über den Prozess der Zivilisation*. Basel)

Elis saga ok Rosamundu 1881: Red. Eugen Kölbing. Heilbron.

Elsta saga 1893: *Otte Brudstykker af den ældste Saga om Olav den hellige*. Red. Gustav Storm. Kristinia (Oslo).

Frank, Roberta 1991: Germanic Legend in Old English Literature. I *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Red. M. Godden och M. Lapidge. Cambridge. S. 88–106.

Friis-Jensen, Karsten 1987: *Saxo Grammaticus as a Latin Poet: Studies in the Verse Passages of the Gesta Danorum*.

Gade, Kari Ellen 2000: Poetry and its changing importance in medieval Icelandic culture. I *Old Icelandic Literature and Society*. Red. Margaret Clunies Ross. Cambridge. S. 61–95. (Cambridge Studies in Medieval Literature 42)

Gaunt, Simon 1995: *Gender and genre in medieval french literature*. Cambridge.

Hallberg, Peter 1982: Some Aspects of the Fornaldarsögur as a Corpus. *Arkiv för nordisk filologi* 97, 1–35.

Heimskringla 1941: *Íslenzk fornrit* XXVI. Red. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík.

Helgi Þorláksson 2001: Virtir menn og vel metnir. I *Sæmdarmenn: Um heiður á þjóðveldisöld*. Reykjavík. S. 15–22.

Hrólfs saga kraka 1960: Red. Desmond Slay. Copenhagen. (Editiones Arnamagnæanæ B, 1)

Huizinga, Johan 1919 [1976]: *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Översättning F. Hopman. Harmondsworth. (Original *Herfsttij der Middeleeuwen*. Harlem)

Indrebø, Gustav 1917: *Fagrskinna*. Avhandlinger fra Universitets historiske seminar. Kristiania (Oslo).

Ívens saga 1999: Översättning Marianne E. Kalinke. I *Norse Romance II: Knights of the Round Table*. Red. Marianne E. Kalinke. Cambridge. S. 33–102. (Arthurian Archives 4)

Jaeger, C. Stephen 1985: *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939–1210*. Philadelphia.

Jaeger, C. Stephen 1994: *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*. Philadelphia.

Johannesson, Kurt 1978: *Saxo Grammaticus: Komposition och världsbild i Gesta Danorum*. Stockholm.

Jónas Kristjánsson 1972: *Um Fóstbræðrasögu*. Reykjavík. (Rit Stofnunar Árna Magnússonar á Íslandi 1)

Jónas Kristjánsson 1976: The Legendary Saga. I *Minjar og menntir: Afmælisrit helgað Kristjáni Eldjárn 6. desember 1976*. Red. Guðni Kolbeinsson. Reykjavík. S. 281–93.

Kaeuper, Richard W. 2000: Chivalry and the 'Civilzing Processs'. *Violence in Medieval Society*. Woodbridge, Suffolk. S. 21–35.

Karlmagnús saga og kappa hans 1954: I-III. Red. Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík.

Keen, Maurice H. 1984: *Chivalry*. New Haven, Conn.

Keen, Maurice H. 1996: *Nobles, Knights and Men-at-Arms in the Middle Ages*. London.

Kramarz-Bein, Susanne 1994: Modernität der Laxdæla saga. I *Studien zum Altgermanischen: Festschrift für Heinrich Beck*. Red. Heiko Uecker. Berlin och New York. S. 421–42. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11)

Louis-Jensen, Jonna 1970: Syvende og ottende brudstykke: Fragmentet 325 IV α 4to. *Opuscula* 4, 31–60.

Lönnroth, Lars 1978: *Den dubbla scenen: Muntlig diktning från Eddan till ABBA*. Stockholm.

Morkinskinna I-II 2009: *Íslenzk fornrit* XXIII–XXIV. Red. Ármann Jakobsson. Reykjavík.

Morkinskinna 2000: *The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)*. Red. Theodore M. Andersson och Kari Ellen Gade. Ithaca & London. (Islandica 51)

Möttuls saga 1999: Översättning Marianne E. Kalinke. *Norse Romance II: Knights of the Round Table*. Red. Marianne E. Kalinke. Cambridge. S. 1–31. (Arthurian Archives 4)

Paravaccini, Werner 1994: *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters*. München. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 32)

Sävborg, Daniel 2003: Kärleken i fornaldarsagorna – höviskt eller heroiskt. I *Fornaldarsagornas struktur och ideologi*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen och Agneta Ney. Uppsala 2003. S. 47–72. (Nordiska texter och undersökningar 28)

Skovgaard-Petersen, Inge 1987: *Da Tidernes Herre var nær: Studier i Saxos historiesyn*. Copenhagen.

Stock, Brian 1983: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton.

Stock, Brian 1990a: Tradition and Modernity: Models from the Past. I *Modernité au Moyen Âge: Le défi du Passé*. Red. Brigitte Cazelles och Charles Méla. Geneve. S. 33–44. (Recherches et rencontres 1)

Stock, Brian 1990b: *Listening for the Text. On the Uses of the Past*. Baltimore och London.

Strengleikar 1979: *An Old Norse Translation of Twenty-one French Lais. Edited from the Manuscript Uppsala De la Gardie 4–7 — AM 666 b, 4to*. Red. Robert Cook och Mattias Tveitane. Oslo.

Sverris saga 2007. *Íslenzk fornrit* XXX. Red. Þorleifur Hauksson. Reykjavík.

Sørensen, Preben Meulengracht 1993: *Fortælling og ære: Studier i islændingesagaerne*. Aarhus.

Tristrams saga ok Ísöndar 1999: Översättning Peter Jorgensen. *Norse Romance I: The Tristan Legend*. Red. Marianne E. Kalinke. Cambridge. S. 23–226. (Arthurian Archives 3)

Würth, Stefanie 1998: *Der „Antikenroman" in der isländischen Literatur des Mittelalters: Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden*. Basel och Frankfurt 1998. (Beiträge zur nordischen Philologie 26)

Þiðreks saga 1853: *Saga Ðidriks konungs af Bern. Fortælling om kong Thidrik af Bern og hans kæmper i norsk bearbeidelse fra det trettende aarhundrede efter tydske kilder*. Red. C.R. Unger. Kristiania (Oslo) 1853.

Summary

ÁRMANN JAKOBSSON

The author argues here that Morkinskinna, a kings' saga from c. 1220, is characterised by courtliness, that it is a saga about a society in which court plays no less a role than the kings, and that its stage is vast, colourful and civilized. On the Morkinskinna stage are many feasts and games and precious items but these feasts can devolve into the opposite: matters of seriousness, assaults and fights. The society depicted in Morkinskinna is in constant motion; it can be harsh and it resembles to a large extent the description of medieval courtly society given by Norbert Elias, Stephen Jaeger and others: this was a time of extremes in be-

haviour and emotions. Violent grief and excessive merriment are depicted and private life is at the centre of Morkinskinna. The author argues that Morkinskinna was the harbinger of a new age and that its emphasis on personal matters echoes what is seen in new literary genres, such as the romances and the Sagas of Icelanders. Morkinskinna depicts the society of the future: courtly society. A youthful spirit prevails in it. There remains a great interest in tradition and the cultural inheritance but this tradition is unambiguously in the service of a new age.

Catholic Saints in Lutheran Legend
Post-Reformation Ecclesiastical Folklore in Iceland[1]

MARGARET CORMACK

A perennial point of contention in discussions of Icelandic sagas and pre-Christian Scandinavian religion concerns oral tradition and its reliability in transmitting the world-view of past generations, including details of pagan practice. While few scholars today accept saga accounts of such practices without serious caveats, the saga-writers and their descendants were able to point to buildings and natural features in support of their accounts of the past – in *Eyrbyggja saga*, a judgment ring (*dómhringur*) where people were condemned to be sacrificed, and *Þórssteinn* ("Þór's stone") where the sacrificial victims were broken – "the blood can still be seen on the stone," comments the saga author, although Ólafur Lárusson notes that the red coloring on the stone known as *Þórsstein* or *Blótsteinn* ("sacrifice-stone") is in fact red volcanic

[1] Material in this paper has been presented at the Fifth Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium on Folk Legends held in Reykjavík in June, 2005, Sjöunda landsbyggðarráðstefna Sagnfræðingafélags Íslands og Félags þjóðfræðinga á Íslandi at Eiðar, June 2005, and a public lecture "Kirkjan og hennar menn í íslenskum örnefnum" sponsored by the Nafnfræðifélag (Onomastic Society) and Örnefnastofnun Íslands (Place-name Institute of Iceland) in Reykjavík, Iceland, May 11, 2002. The presentation at Eiðar has been published in Icelandic as "Dýrlingar í örnefnum og þjóðsögum" in the conference proceedings, *Sjöunda landsbyggðarráðstefna Sagnfræðingafélags Íslands og Félags þjóðfræðinga á Íslandi.* Haldin á Eiðum 3.– 5. júní 2005, Ráðstefnurit, Fylgirit Múlaþings 33, ed. Hrafnkell Lárusson (Egilsstaðir: 2006), 30–34. I thank the Icelandic Research Center (RANNÍS) for funding which made the initial research possible, and the staffs of the Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies, especially the Place-name Institute of Iceland (Örnefnastofnun Íslands, now the Onomastic Department of the Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies) for work space, access to their archives, and advice. Their archive is here abbreviated ÖS. I thank Helgi Skúli Kjartansson and Gunnar Guðmundsson for their helpful comments.

scoria.[2] While the numerous place-names in this area incorporating the element *Þór-* (for example, *Þórsnes*) may indeed reflect early belief (just as *Kristnes* in Eyjafjörður probably represents the new faith, whether or not its association with the settler Helgi *inn magri* is precisely accurate[3]), one wonders whether *Þvottá* (lit. "Washing River") was, as stated in *Kristni saga*, a new name given after the baptism of Hallr of Síða in the river or simply a good location for doing the laundry.[4] Assessment of saga statements on such matters is difficult because, as often as not, they are the only information we have on a topic, and while we may suspect (for example) that the description of the temple in *Eyrbyggja saga* is based on the model of a Christian church,[5] we have little independent evidence on which to base such a judgment. We do, however, have abundant evidence concerning the Catholic period, and examination of how well religious data from that time survived in the memory of Lutherans may provide a useful means of judging the accuracy with which knowledge about pagan practices may have survived the adoption of Christianity. The time that passed after the Protestant Reformation in Iceland (1541–1551) until the traditions discussed below were recorded (generally in the nineteenth century) is comparable to the period between the formal outlawing of paganism in 1000 and the writing of the sagas in the thirteenth and fourteenth centuries. It may thus be possible to generalize from the more recent "conversion" between two kinds of Christianity the likelihood with which information about a still earlier religion has been preserved.

Both *Kristni saga* and nineteenth-century folklore connect place-names with conflicts between old and new faiths. In the former, Bishop

---

[2] *Eyrbyggja saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson (Reykjavík: 1935), 18; Ólafur Lárusson, *Landnám á Snæfellsnesi* (Reykjavík: 1945), 160–62. For a discussion of similar examples, see Richard Perkins, "Objects and oral tradition in medieval Iceland," in *Úr Dölum til Dala. Guðbrandur Vigfússon Centenary Essays,* ed. Rory McTurk and Andrew Wawn (Leeds: 1989), 239–266.

[3] *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson (Reykjavík: 1968), 252, 253.

[4] *Biskupa sögur* I part 2, Íslenzk fornrit vol. XV, ed. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson, and Peter Foote (Reykjavík: 2003, hereafter *Bisk.*), 19; *Íslendingabók. Kristni saga*, transl. Siân Grønlie (London 2006), 41.

[5] *Eyrbyggja saga* 8–9, cf. Rudolf Simek, *Religion und Mythologie der Germanen* (Stuttgart: 2003), 282. Saga accounts have undoubtedly been influenced by biblical, classical and hagiographic accounts of sacrifice. On the question of whether the word *hof* designated a temple or merely a large farm see Olaf Olsen, *Hørg, hov og kirke* (Copenhagen: 1966) and Orri Vésteinson, "Hann reisti hof mikið hundrað fóta langt... Um uppruna *hof*-örnefna og stjórnmál á Íslandi á 10. öld" in *Saga* 45 (1) (2007), 53–91, but see also note 67 below.

Friðrekr overcame two berserks named Haukr, who gave their name to Haukagil.[6] A less dramatic (but no less unlikely) contest between old and new faiths is associated with a cliff in the Western fjords:

> Efsti tindur á Hornbjargi á Ströndum heitir Kálfatindur, og er nafnið svo tilkomið, að frændur tveir bjuggu á Horni, næsta bæ við Hornbjarg. Var annar páfatrúarmaður, en hinn hafði tekið Lúterstrú, og þrættust mjög um það, hvor trúin væri betri; því hvor hélt með sinni trú. Kom þeim svo að lokum ásamt um, að skyldu reyna krapt trúarinnar. Þeir frændur áttu báðir alikálfa, og með þá fóru þeir upp á efstu gnýpu bjargsins, og beiddust þar fyrir. Sá sem hafði Lúterstrú, beiddi guð þríeinan að bjarga kálfi sínum, en hinn beiddi Maríu mey og alla helga menn að varðveita kálfinn sinn. Var svo kálfunum báðum hrundið ofan fyrir bjargið. En þegar að var komið, var kálfur þess, sem Lúterstrú hafði, lifandi og var að leika sér í fjörunni, en hinn var horfinn, svo ekki sáust eptir af honum nema blóðslettur einar. Játaði þá páfatrúar maðurinn, að Lútherstrú væri betri og snérist til hennar. Síðan heitir þar Kálfatindur, sem kálfunum var hrundið fram af. [7]
>
> [The highest peak on Hornbjarg, in Strandir, is called *Kálfatindur* (“Calves’ Peak”), and the name came about in the following way. Two kinsmen lived at Horn, the farm nearest Hornbjarg. One of them was papist (*páfatrúar-maður*), while the other had accepted the Lutheran faith, and they argued a lot about which faith was better, because each of them defended his own faith. They finally agreed that they should test the power of their faith. The kinsmen both had fatted calves, and took them up onto the highest peak of the cliff, and prayed there. The Lutheran prayed to God the Three-in-One to save his calf, the other prayed to the Virgin Mary and all the saints to preserve his calf. Then both calves were pushed over the cliff. And when they came [to the bottom of the cliff], the calf of the Lutheran was alive, and was frisking on the shore, but the other had vanished so that all that could be seen of him were splashes of blood. The Papist then agreed that the Lutheran faith was better and converted to it. Since then the place from which the calves were pushed off is called “Calves’ Peak.”]

This narrative incorporates an important distinction between Catholics and Protestants, as seen from the nineteenth century: the former prayed to the saints, primary among whom was the Virgin Mary, the latter did not. While this may have been general knowledge, the precise details –

---

[6] Lit. “Haukrs’ ravine,” *Bisk.* I part 2, 9; *Íslendingabók. Kristnisaga*, transl. Siân Grønlie (London: 2006), 36. A similar episode is attributed to the priest Þangbrandr, *Bisk.* I part 2, 25, *Íslendingabók. Kristnisaga* 44.

[7] From a manuscript by Rev. Sveinbjörn Eyjólfsson of Árnes á Ströndum (d. 1882), Lbs. 529, 4to 178 + a, cf. the slightly revised published version in Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri,* 2nd ed. by Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson (Reykjavík: 1954) I, 658.

which saints were venerated, and where – have often been lost, and place-names originally associated with saints have received other explanations, worthy of no more credibility than the story cited above. In the following, I have selected a number of examples of place-name etiologies which are exceptional in that we can securely identify the origin of the name in a church-dedication of the Catholic period. They are of interest as illustrations of the limited knowledge of pre-Reformation religion in the subsequent period and also on account of the new etiologies and re-interpretation that has taken place at the hands of successive re-counters of the traditions.

Forgotten Saints

My first example concerns the name *Sesseljuvarða* ("Cecilia's cairn") at Húsafell:

> Kallast hún Sesseljuvarða af því, að abbadís eða nunna í Skálholti, sem Sesselja hét, lét gjöra hana. Svo bar til, að hún fór þar vestur og uppí Borgarfjörð, að líta eftir kirkium og öðru fleiru. En þegar hún kom þar að, sem varða þessi stendur nú, sá hún fyrst kirkiuna á Húsafelli, og bauð að hlaða þar vörðuna; enda stendur það heima að maður sér þaðan fyrst kirkiugarðinn á Húsafelli. Reið hún síðan heim, og gaf kirkiunni þar vík eina við Arnarvatn hið mikla norður á heiðum, og fylgir sú vík jörðinni Húsafelli enn í dag.[8]

> [It is called Cecilia's cairn because an abbess or nun from Skálholt, called Sesselja, had it made. She happened to be traveling west and up into Borgarfjörður to oversee churches and on various other errands. And when she arrived where the cairn stands now she first saw the church at Húsafell, and ordered the cairn to be built there; and it is a fact that one first sees the churchyard at Húsafell from that point. Then she rode home and gave the church a cove in Greater Arnarvatn [a lake] north on the heaths, and the cove belongs to the estate of Húsafell to the present day.]

---

[8] Lbs. 529, 4to 222 + [4]. The informant was the farmer Þorsteinn Jakobsson at Húsafell, d. 1868. Cf. the slightly revised version printed in Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* II, 78. Other place-names associated with the cairn but not recorded until the twentieth century also contain the element "Sesselju-." For example, the cairn itself is on Sesseljuhóll (*hóll* = "mound"); 100 metres north of it is Sesseljudý (*dý* = "bog"), and beyond that is Sesseljuvað (*vað* = "ford") in the river Hvítá. See ÖS folder 3509b containing information provided by Kristleifur Þorsteinsson (d. 1952). It is of course impossible to determine at the present date whether these names originally related to the church or whether one or more of them was derived from another.

Although the narrator dates the place-name to the Catholic period, his account shows his ignorance of the history of the Catholic Church in Iceland. While there had been two women's religious houses, and a number of anchoresses, in Iceland, there is no evidence for either at Skálholt. Skálholt was the seat of the bishops of the southern diocese in both Catholic and Lutheran times; it was the bishop's duty to make regular visitations, such as are attributed to the "abbess". There may have been an even closer connection between Húsafell and the see at Skálholt; the *Jarðabók* of Árni Magnússon and Páll Vídalín from 1706 notes that opinions were divided as to whether the Húsafell estate belonged to Skálholt or not.[9] Regarding the lake, a boundary description confirms that the estate had fishing-rights in *Sesseljuvík* ("Cecilia's Cove").[10] The nineteenth-century tradition correctly accounts for the nomenclature of the cairn at Húsafell and the cove in Greater Arnarvatn by connecting them with the church at Húsafell, but their precise origin – the fact that St. Cecilia was the patron saint of the church[11]– has been forgotten, and an alternative explanation invented.

Similar examples can be found on the land of the church at Heydalir in the Eastern fjords, where a *Djáknagil* ("Deacon's ravine") marks the boundary between the farms Heydalir and Fell. The explanation given by twentieth-century informants from Fell and Heydalir is that a deacon from Heydalir died from exposure there, while a somewhat older tradition from Heydalir claimed that he had been hanged.[12] In fact, the church at Heydalir was dedicated to St. Stephen the Deacon,[13] and there is another place-name presumably referring to him within the parish – *Djáknabakki* ("Deacon's bank") at Þorvaldsstaðir.

In the next fjord from the church at Heydalir were two other churches, at Berufjörður and Berunes. The boundary between the latter farm and the neighboring one, Krossgerði, is called *Postillugil* ("*postilla*-ravine"; a *postilla* is a book of sermons and/or biblical commentary). The story

[9] *Jarðabók Árna Magnússonar og Páls Vídalíns*. Copenhagen: 1925 and 1927, IV, 255.
[10] The fishing rights recorded in the late 19th century are transcribed in Landamerkjabók for Mýra- and Borgarfjarðarsýsla, 1921, nr. 256 p. 284, accessible at ÖS.
[11] DI VII 737.
[12] The *gil* crosses Djáknagilsás ("Deacon's ravine's ridge"); the ravine and ridge are part of the boundary between Heydalir and the next farm. The priests Kristinn Hóseasson (b. 1916) at Heydalir and Emil Björnsson (b. 1915) at Fell state that the deacon died of exposure, while Einar Vigfússon (b. 1894) from Heydalir states that he was hanged. See materials for Fell and Heydalir, ÖS folder 7613d.
[13] DI III 241.

told today is that when fleeing from the Turks (Algerian pirates who raided the Icelandic coast in 1627), a girl leapt over the ravine and dropped her *postilla* into it. A variant of the story refers to a farm hand who, under identical circumstances, dropped the Acts of the apostles; according to this version the name of the gil is *Postulagil* ("apostle's/ apostles' ravine". The Icelandic is ambiguous as to whether the word is singular or plural.)[14] There were, in fact, no separate editions of the book of Acts in Icelandic in the seventeenth century, and the only books of *postillur* were those of Corvinus (translated 1546), the *Húspostillur* published by Guðbrandur Þorláksson in 1597 and the translation of Pangratius (published 1610, 1632, and 1649).[15] It is most unlikely that an anonymous girl or hired hand would own such a valuable book in the middle of the seventeenth century; the tradition is more likely to have arisen in the eighteenth or nineteenth century, when literacy, and personal ownership of books such as *Vídalínspostilla*, first published in 1718–20, were common.[16]

Support for association with apostles comes from sagas about the holy man, Bishop Guðmundr Arason of Hólar (1161–1237), that were composed in the first half of the fourteenth century with a view to having him recognized as a saint.[17] They tell of a woman who fell into a trance and, consistent with the pattern of medieval otherworld journeys, was treated to a tour of hell and heaven. As devils drag her off to the place of torment, she calls on saints. The A version of the saga, AM 399, 4to, contains the longest list of saints: The Virgin Mary, Apostle Peter, Holy King Olaf (of Norway; his shrine was in Trondheim), Holy Earl Magnús

---

[14] ÖS folder 7614b contains the handwritten text of Nanna Guðmundsdóttir (b. 1906) concerning place-names in Berunes: "ofan í það tapaði einn vinnum[aður] á Berunesi Postulagiörninga bók undan hendi sinni, er hann stökk yfir gilið. Var að flýja undir Tyrkjum." She repeats the place-name in her description of the farm Kross. The typed text signed by Sigríður Sigurðardóttir (b. 1905) and Antóníus Ólafsson states that "einn heimamaður hafi tekið með sér postillu og til þess að komast undan ræningjunum, þá stökk hann yfir klettagil, en missti þá bókina ofan í gilið. Þá fékk það nafnið Postillugil."

[15] Halldór Hermannsson, *Icelandic Books of the Sixteenth Century* (1534–1600), Islandica IX, (Ithaca: 1916), 6, 55; Halldór Hermannsson. *Icelandic Books of the Seventeenth Century* (1601–1700), Islandica XIV (Ithaca: 1922), 85.

[16] Loftur Guttormsson, *Kristni á Íslandi III. Frá siðaskiptum til upplýsingar* (Reykjavík: 2000), 175–78; Loftur Guttormsson, "Læsi," in *Íslensk þjóðmenning VI. Munnmenntir og bókmenning*, ed. Frosti Jóhannsson (Reykjavík: 1989), 126–137.

[17] For the different versions of *Guðmundar saga Arasonar* see Stefán Karlsson, "Guðmundar sögur biskups," in *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, ed. Phillip Pulsiano et al. (New York: 1993), 245–246.

(of Orkney) and Halvard (of Oslo).[18] The B version from about the same period, represented by AM 657c, 4to, omits the Scandinavian saints, naming only the Virgin and the Prince of the Apostles, and commenting that "there was a church dedicated to St. Peter at Berunes in the Eastern fjords."[19] The slightly younger C and D versions of the saga add Paul to Peter in the initial litany, and comment that Peter and Paul "were her patron saints"/"were the patron saints at her home."[20] In all versions, it is the Scandinavian saints who rescue her.

Extant inventories of the churches list Mary as the patron saint of Berunes[21] and Olaf as the patron of Berufjörður,[22] with which Berunes might have been confused; however, such inventories do not necessarily contain a complete list of a church's dedicatees. We could explain the discrepancies among the saga texts by assuming that the original choice of saints reflects those who would have been considered most important for a twelfth-century Icelander: the universal saints Mary and Peter and the geographically closest Scandinavian ones. The story is set in the winter of 1197–1198, at which time Bishop Þorlákr Þórhallsson had not yet been declared a saint; indeed, one of the points of the vision is to situate Guðmundr on a higher spiritual level than the two Icelanders whose saintly status had been recognized when the sagas about Guðmundr were written (St. Þorlákr was locally canonized in 1198, St. Jón of Hólar in 1200). Veneration of St. Hallvard is not attested in Iceland in the fourteenth century or earlier, suggesting that the list reflects North Atlantic

---

18 AM 399 4to: "Hon kallaðe á helga menn til árnaðar orðs sér ok miskunnar við guð, fyrst Mariam drotningu ok Pétr postula. Hon kallaðe á hinn heilaga Ólaf konung ok Magnús jarl inn helga ok Hallvarð, því at menn héto þá mjök á þá hér á lande." Bps. I, 452–453. One manuscript of this version of the saga, AM 122 b fol., adds: "þviat þar var kirkia petrs postola. þat var aberonesi j avstfjǫrdum." *Guðmundar sögur biskups* I, ed. Stefán Karlsson (Copenhagen: 1983), 94. This is in agreement with the B version of the saga, see next note.

19 AM 657 c 4to "því at þar var Petrskirkja á Berunesi í Austfjörðum," Bps. I p. 453, var.

20 "voru kirkjudróttnar hennar/á hennar heimili" Bps. II, 10 and unpublished texts provided by Stefán Karlsson. The C version puts the reference into the first person and has Rannveig refer to Peter and Paul as "kirkjudróttnar mínir" (ch. 42 of the as yet unpublished Íslenzk fornrit edition of this text. I thank Hallgrímur Ámundason for allowing me to examine it).

21 DI IV 230.

22 DI IV 202.

23 Margaret Cormack, *The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400*, (Brussels: 1994), 60 note 60. It is of interest that the saints of Selja, at this time represented by St. Sunniva, are not mentioned. Possibly their shrine at Bergen was not popular at this time or perhaps the author, with the exception of the Virgin Mary, preferred warrior saints as opponents to demons.

geography rather than the history of Icelandic devotion.[23] It could be argued that Paul was added because he was considered a natural adjunct to Peter; he figures infrequently in Icelandic church dedications.[24] It could also be argued that the statement about Peter *and* Paul being patron saints was a rationalization by a scribe of the C version borrowed later by the author of D. However, an argument for the presence of Paul comes from the existence of a *Pálsgjögur* (a *gjögur* is a cleft in a sea-cliff, which often meets above it; a Cornish "smuggler's cove") on the shore of the farm Berunes. The sagas and the place-names confirm each other as evidence for the cult of Peter and/or Paul at the church on the farm of which *Postulagil* marked the boundary. A comparable example where the saint for which a natural feature is named is not found in the extant dedication is *Luciuhöfði* ("Lucy's headland") on the farm Reykjadalur in Hrunmannahreppur. In that case we can be sure of the saintly connection because the church owned a statue of St. Lucy.[25]

One additional piece of evidence can be adduced. A transcript of a letter written in 1535 notes that the church in Berufjörður owned, along with various lands: "four hundreds (units of value) in Skálar, which belongs to the bishop(s) to whom the *bænhús* (free-standing chapel) was dedicated, and which some call *postulapartur* ("the portion of the apostle(s)").[26] This document confirms the presence of a church or chapel associated with its ecclesiastical patrons, although its identification of apostles as well-known as Peter and Paul as "bishops" is distinctly odd. Possibly it reflects a recollection that Peter was once known as "Bishop of Rome". The place-name "Postulapartur" has not survived to the present day, [27] and the reference to a "*bænhús*" is ambiguous. After the Reformation it was not uncommon to use this term for lesser churches, and it is conceivable that the reference is to the church at Berufjörður itself. On the other hand, by Lutheran times the church at Berunes had become an annex of the church at Berufjörður,

[24] Cormack 1994, 144–146.
[25] DI II 666.
[26] "fiogur hundrud j Skálum. huer eignud voru þeim Biskupum (b: Biskupinum) sem Bænhusenu var helgad. sumer kalla postulapartt." DI IX 732. The uncertainty as to the number involved is seen already in the manuscript variants, one of which has the singular "bishop" while the other has plural "bishops."
[27] Ólafur Eggertsson, farmer at Berunes, personal communication 2005.

and it is possible that the term *bænhús* refers to it.[28] Existence of an otherwise unrecorded *bænhús* at Skálar is also possible. It is at any rate clear that there must have been a church in the vicinity associated with one or more of the apostles (probably at Berunes), even though none of the extant documents pertaining to these churches mentions such a dedication.

Icelandic Episcopal Saints

The above examples illustrate the way saints can be forgotten and references to them reinterpreted. There are also some instances in which associations with a saint have been remembered, and there were special reasons for doing so: the saints in question were Icelandic bishops. A good example is the place-name *Þorlákshöfn* ("Þorlákr's harbor"). I suspect that the name was originally given because the Cathedral of Skálholt, St. Þorlákr's own church where his reliquary was preserved well into the Lutheran period (it was sold at auction in 1805), owned the harbor and farm.[29] The ship owned by the diocese also bore his name.[30] Explanations of the name, however, reflect changing religious and scholarly moods. In the late seventeenth century, Hálfdan Jónsson (d. 1707) reported a tradition according to which *Þorlákshöfn* was the first place in Iceland where the saint stepped ashore after his consecration as bishop.[31]

[28] Sveinn Nielsson, *Prestatal og prófasta á Íslandi,* 2nd ed. by Björn Magnússon and with additions and emendations by Hannes Þorsteinsson (Reykjavík: 1950), 29 footnote 4 states that there was in fact a *bænhús* at Skáli, but the source for this information is unknown; possibly it is the very letter cited above.
[29] Kristján Eldjárn and Hörður Águstsson, *Skálholt. Skrúði og áhöld* (Reykjavík: 1992), 224. Kristján Eldjárn, "Þorláksskrín í Skálholti," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* 1971 (1972), 19–42.
[30] *Þorlákssúð*, cf. index to Gustav Storm, *Islandske Annaler indtil 1578* (Christiania: 1888) esp. 282.
[31] He also mentions other place-names associated with the farm containing the element *Þorlák-* and one containing the element *prest-* ("priest"), common on church farms: "Þorlákshöfn hefir sitt nafn af Þorláki biskupi Þórhallssyni hinum helga í Skálholti, er þar meinast fyrst hafi á land gengið eftir sína biskuplega vígslu. Þar heitir og enn nú að framanverðu við bæinn Þorláksvör, Þorlákssker og Þorlákshóll, þar túnið er hæst." (*Vör* = "landing place", *sker* = "skerry", *hóll* = "mound".) *Landnám Ingólfs. Safn til sögu þess III. Sýslulýsingar og Sóknalýsingar,* ed. Guðni Jónsson (Reykjavík: 1937–39), 2, from "Lýsing Ölveshrepps 1703," printed from AM 767, 4to written by Hálfdan Jónsson á Reykjum d. 1707, cf. p. v. For more recent, derivative place-names and designations, including *Þor-*

Sigurður Þorsteinsson, writing in the first half of the twentieth century, heard in his youth of a tradition that the name was changed from *Elliðahöfn* to *Þorlákshöfn* as the result of a vow to St. Þorlákr.[32] The practice of making vows in times of trouble or danger was and is common in Iceland (see below), and Sigurður (and his unknown informants) were sufficiently removed from Reformation polemic that a vow to a saint – in particular, to an Icelandic one who would have been prominent in history books – would seem a reasonable explanation. In a recent publication of a popular nature it is stated unequivocally – and without citation of a source – that the half-church on the farm was dedicated to St. Þorlákr.[33] There was also an idea that St. Þorlákr built the church, though the recorder of this tradition (who accepts the claim that Þorlákr was the church's patron saint) rejects the idea that he built it because that information is not recorded in historical sources.[34] In fact, although the

lákshafnarberg ("Þorlákshöfn cliff"), *Þorlákshafnarvík* ("Þorlákshöfn bay"), and *Þorlákshafnarvegur* ("Þorlákshöfn road"), see Skúli Helgason, *Saga Þorlákshafnar til loka áraskipaútgerðar I. Byggð og búendur* (Reykjavík: 1988), 35–44, index at 44. Reference to Þorlákr as "the holy" (*hinum helga*) need not indicate belief in his sanctity, but rather be a way of distinguishing him from other bishops called Þorlákr.

[32] "Einu sinni var bóndinn þar og eigandi jarðarinnar á sjó, sem oftar, og gekk snögglega í foraðsveður eða illviðri, svo að hann sá greinilega, "tvísýnu á lífi sínu og sinna manna, hét hann þá á heilagan Þorlák biskup, að ef þeir næðu landi, heilu og höldnu, skyldi hann breyta nafni jarðar sinnar, og gefa henni nafn hins heilaga biskups, og nefna hana Þorlákshöfn."" Sigurður Þorsteinsson, *Þorlákshöfn á sjó og landi* (Reykjavík: 1938), 9. Both *Elliðahöfn* and *Þorlákshöfn* were used in the fourteenth century; Vilkinsbók records in 1397 that the church at Kaldaðarnes had harborage (*skipshöfn*) in Elliðahöfn during the fishing season (DI IV 54, VII 45), while a similar document from 1400 notes that the church at Hjalli has "hws og skipstôdu frij j Thorlakshôfn" (DI IV 244). These rights were apparently acquired after the visitation by Bishop Michael in the 1380s which is entered in Vilkinsbók (DI IV 97). (Additional mentions of Þorlákshöfn are found in DI VIII 277 from 1509, cf. DI X 663–664 from 1541). In a judgment from 1774 printed by Skúli Helgason (*Saga Þorlákshafnar* I (Reykjavík: 1988), 45–47), elderly people called as witnesses attest that Þorlákshöfn had previously been called Elliðahöfn. The judgement confirmed rights of the church at Kaldaðarnes to harborage.

[33] *Landið þitt Ísland,* eds. Þorsteinn Jósepsson et al. (Reykjavík: 1984) vol. 5, 216. The statement is also found, again without a reference, in Skúli Helgason, op cit. 75. The presence of the half-church is first recorded in 1570 (DI XV 642, an inventory of Bishop Gísli Jónsson of Skálholt), and again in the *Jarðabók Árna Magnússonar og Páls Vídalíns* (Copenhagen: 1925 and 1927) vol. 2, 432–33; at that time it was served from Arnarbæli though lying in Hjalli parish. Neither church had responsibility for such a half-church according to the entries of their contents and duties in *Vilkinsbók*, compiled at the end of the fourteenth century: a copy of the manuscript made in 1593 (AM 59 8vo, DI IV 33) contains a frustrating blank with only a heading for *Þorlákshöfn*, suggesting that the writer expected information about this church but did not find it in his exemplar. Its absence is consistent with the lack of references from other manuscripts of *Vilkinsbók* according to the summaries in DI IV 29–37.

[34] Skúli Helgason, *Saga Þorlákshafnar* I (Reykjavík: 1988), 75.

half-church itself is well attested, I have been unable to find a medieval record, or subsequent oral tradition, concerning its dedication – though such a tradition may well have been created by the 1984 publication that first mentions it, which has a wide circulation.[35] More important in this context is the fact that secular twentieth-century scholars could readily accept both of the above explanations (Þorlákr as builder of the church or as its patron saint), because they do not invoke the supernatural in any way.

Changing Foci

The last example shows how changing intellectual assumptions lead to new explanations of place-names. New beliefs could also lead to changes in the focus of practices associated with specific objects or locations. While it might be thought that the practice of making vows would have ceased with the Reformation, in many cases beliefs and practices originally associated with saints and their relics were transferred to religious items acceptable to Lutherans: baptismal water retained the healing properties once attributed to all forms of holy water, while chalices and vestments acquired supernatural power like that of relics. For example, a medieval chalice at Breiðabólstaður (said to have been the gift of an elf-woman) is considered to have miracle-working powers: it has presumably taken over from the relics of Bishop Jón Ögmundarson, Iceland's second saint.[36] Churches and crosses, rather than saints, became the granters of vows.[37] It is ironic that one of the best-known ob-

---

[35] The first record of the cathedral's ownership of Þorlákshöfn that I have been able to discover is from 1540 (DI X 576). The earliest reference to the half-church from 1570 (above) contains no information about its dedication. I thank Björn Pálsson, archivist for Árnessýsla, for confirming the absence of references to the dedication in the medieval period.

[36] The chalice is mentioned, among other places, in Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* I, 94–95. Breiðabólstaður was St. Jón's birthplace, as well as his first parish; it is one of the richest parishes in Iceland, and the only place, other than the cathedral at Hólar, known to possess a relic of Jón. The inventories also note that "votive loaves" (*heithleifar,* probably cheeses rather than loaves of bread) were to be paid to the church from two farms, Skarð and Brekka (DI IV 81–82). Earlier versions of the document mention "cheese loaf" (*osthleifr*, DI II 688) rather than "votive loaf" (*heithleifr*), and there has clearly been some confusion in copying (Cormack 1994, 57, note). Even if the change is due to a misreading, it reflects recognition of the possibility that vows would be made to this church.

[37] Weikert, Monica, *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal* (Göteborg: 2004), 13 cites studies illustrating the continuity of customs and belief

jects destroyed by the reformers – the cross at Kaldaðarnes[38] – is, in folklore, made responsible for the power of Strandarkirkja at Selvogur to grant vows.[39] According to one account, the clerical sorcerer, Eiríkur í Vogsósum (1638–1713), is said to have inserted a fragment of the cross into the church:

> Það er mál manna, að séra Eiríkur í Vogsósum hafi komist yfir flís af krossinum, þegar hann var brotinn niður, og skeytt hana einhvers staðar inn í viðinn í Selvogskirkju. Þess vegna er kirkjan öðrum kirkjum betri til áheita. En tvennum sögum fer um það, hvernig hann hafi náð flísinni. Sumir segja, að hann hafi tekið hana sjálfur, þegar krossinn var felldur, en það var reyndar löngu firir minni séra Eiríks. Aptur segja aðrir, að hann hafi náð henni á Hjalla á Ölfusi hjá gamalli kerlingu, og er það sennilegra.[40]

> [People say that Rev. Eiríkur of Vogsósar got hold of a splinter of the cross, when it was broken up, and stuck it in among the timber of the church at Selvogur. For that reason this church is better to make vows to than other churches. There are two stories about how he got the splinter. Some people say that he took it himself, when the cross was destroyed, but that was actually long before the time of Rev. Eiríkur. On the other hand others say that he got it at Hjalli in Ölfus from an old woman, and that is more likely.]

It is worth noting that here, as in the discussion of the place-name *Þorlákshöfn*, the modern author uses his knowledge of historical dates to re-

---

from the Catholic period into the Reformation, and discusses votive churches (churches to which vows were made) in Sweden. Martin Blindheim describes crucifixes, and also statues of the Virgin Mary and St. Nicholas, that were revered in Norway after the Reformation ("The Cult of Medieval Wooden Sculptures in Post-Reformation Norway," in *Images of Cult and Devotion: Function and Reception of Christian Images in Reformation and Post-Reformation Europe,* ed. Søren Kaspersen and Ulla Haastrup (Copenhagen: 2004), 47–59). For Iceland, see Jónas Jónasson frá Hrafnagili, *Íslenzkir þjóðhættir* 3rd ed., ed. Einar Ól. Sveinsson (Reykjavík: 1961), sections on "Hátíðir og merkisdagar," 204–222, and "Katólskar menjar í trú manna," 371–377; cf. also Árni Björnsson, *Saga daganna*, (Reykjavík: 1993).

[38] The cross at Kaldaðarnes was considered miracle-working in the Middle Ages, and was destroyed by Bishop Gissur Einarsson in 1548–49. The shrine of St. Þorlákr was taken from its position of honor, but allowed to remain in the church. Loftur Guttormsson, *Kristni á Íslandi III. Frá siðaskiptum til upplýsingar* (Reykjavík: 2000), 105.

[39] The designation of the church means "the church at Strönd," "Strönd" being the name of the farm on which it stood. The farm took its name from the shore (*strönd*) on which it was located. A glance at the website of Strandarkirkja (http://kirkjan.is/strandarkirkja/aheit/) shows that the practice of making vows is still recognized by the Lutheran Church of Iceland. Interestingly the label by box in the entryway to the church, *áheit* ("vows") in Icelandic, is translated "donations" in English.

[40] *Huld. Safn alþýðlegra fræða íslenzkra* II, ed. Hannes Þorsteinsson et al., (Reykjavík: 1936), 162 citing Þorsteinn Erlingsson (d. 1914).

ject an oral tradition that has compressed events a century apart into a single lifetime.

The better-known (and from a Lutheran viewpoint, more theologically correct) explanation for the foundation (and by implication, of the power) of Strandarkirkja is the one featured in Jón Hnefill Aðalsteinsson's study of the church, according to which a ship in danger at sea was saved by an angel after a vow was made to give the timber with which it was loaded to build the church.[41] An angel is more acceptable to Lutheran theology than power derived from a physical object, whether church or cross, and the local place-name Engilsvík ("angel's bay") undoubtedly derives from this story.[42]

I have a different explanation for the church's reputation for responding to vows. An inventory of church property from 1397 mentions *heitfiskar* ("votive/vowed fish") to the church, and also states that the church owned "Thomasskriptt erchibiskups a Strönd" ("a statue of archbishop Thomas at Strönd").[43] The presence of a statue of Thomas Becket in a church dedicated to him, as Strandarkirkja was, is hardly surprising. What is unusual, perhaps unique, is the reference to "Thomas erchibiskup *á Strönd*" (my italics). The specification of the image is the sort we find in "Our Lady of Walsingham" or "Our Lady of Lourdes," familiar from both medieval and modern usage and indicating a miraculous image or apparition associated with a specific location, distinct from other images of the same saint. This usage is not, however, common in medieval Iceland; I know of no other example in over a thousand inventories. The evidence is slight, but to me convincing: the original recipient of vows at Strandarkirkja was the church's patron, Thomas Becket. Al-

---

[41] The informant cited for this version is Konráð Bjarnason, who learned the story at age 10–13 from a woman born in 1853. She claimed a chain of informants six generations long, ending with Ormur Ólafsson at Nesbýli (1655–1729) (Jón Hnefill Aðalsteinsson *Strandarkirkja* (Reykjavík: 1993), 10–11). Árni Þorláksson, Gizurr the white, or Þorlákr himself have been suggested as the individuals responsible for the vow (op. cit. 11–15); it is unclear whether these represent actual traditions or guesses influenced by a certain amount of historical knowledge. They are rejected by Jón Hnefill Aðalsteinsson (whose interest seems to be primarily in finding the "original" version of the story) on historical grounds.

[42] For discussion of the ways in which angels replace saints in oral accounts, see Jürgen Beyer, "On the Transformation of Apparition Stories in Scandinavia and Germany, c. 1350–1700," *Folklore* (1999) 39–47. It should however be emphasized that there is no existing version of the story in which Þorlákr makes an appearance the way the angel does (although it is the sort of thing a saint would do, as attested in miracles of St. Nicholas). Vows to saints for aid at sea were, however, well attested in Iceland in the Middle Ages.

[43] DI IV 100–101, cf. the *heithleifar* at Breiðabólstaður, note 36 above.

though Becket's association with the church was forgotten, the habit of directing vows to that location was not, and the church receives vows – and offerings when they are fulfilled – to the present day.

The above example indicates one way in which explanations of a practice (making vows associated with a specific location) may change, the original recipient being replaced by one more suitable to the times. That the story told can also change in interesting ways can be seen by comparing medieval and nineteenth-century traditions about Guðmundr Arason. Guðmundr is associated in both periods with the blessing of springs, which thereby acquire healing properties, and the blessing of cliffs, especially those on which sea-birds nested. Both birds and eggs were an important source of food, but they could only be collected by the dangerous process of being let down the cliff on a rope.

Taking the cliffs first, the fourteenth-century sagas of Guðmundr contain two relevant episodes. In one, the holy bishop blesses a cliff (*bjarg*) at Fjörður in Skálmarnes so that rocks will not fall off it and harm children. The second, at Gráhnakkaskor ("grey-neck rift", i.e. a break in the cliff whose very name implies a connection with an evil being) concerns an egg-collector let down on a rope.[44] There is already a taboo on the location – one should not collect eggs before mid-morning or after mid-evening. One Eiríkr Árnason collects such a quantity of eggs that he loses track of the time, and when he plans to go up, an arm with a huge knife emerges from the cliff and cuts the rope – which luckily contained a single strand blessed by bishop Guðmundr, which holds, and saves the man's life.

The nineteenth-century tales are variants on the second legend. One of them features Guðmundr himself in the role of the man left hanging by one thread (the most strongly blessed) of a rope. A voice then emerges from the cliff, saying "*Vígðu nú ekki meira Gvendur biskup; einhverstaðar verða vondir að vera.*" ("Don't bless any further, bishop Guðmundr; even the evil have to be somewhere.")[45] Guðmundr of the folk-

[44] Bps. I, 598–99.

[45] Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og æventýri* I, 137–40 at 140, as told of Drangey. Similar stories are recorded at Elliðey in Breiðafjörður and Látrabjarg, though at Látrabjarg the story is sometimes associated with St. Þorlákr rather than Guðmundr. There is even a rationalizing version of the tale making fun of the inhabitants of Grímsey for their belief in stories of this type. The priest Páll Tómasson is let down the cliff and orders those above to sing hymns as loudly as they can. The noise prevents them from hearing him knock off

tales finds the complaint reasonable, and stops blessing, leaving space for the "evil" beings to dwell. Instead of overcoming the heathen being, he actually *creates* the taboo area; many similar stories are etiologies accounting for the presence of such spots, which may be known as *Heiðnaberg* ("heathen cliff"). I cannot imagine the medieval Guðmundr making such a concession.

Another instance in which a story takes a form corresponding to the time of telling rather than than to the period in which it is set concerns a spring at Lind in Hellnar. In a book of memoirs published in 1986,[46] Helga Halldórsdóttir from the nearby farm Dagverðará recalls a story told by a woman who had worked on her parents' farm concerning the origin of the spring in a time of drought:

> Biskup fór á alla þessa staði og síðast að Brekku. Þar settist hann niður og bað menn þá, sem með honum voru, að biðja alla þá, sem gangfærir væru á Hellnum, bæði unga og gamla, að koma til sín með prestana í fararbroddi, hann sagðist ætla að syngja bænamessu. Fólkið kom, og biskup hóf messuna með prestum sínum. Hvernig sú bænamessa fór fram, veit enginn, um það hafa engar sagnir lifað. Að lokinni messu bað biskup fólkið að koma aftur á sama stað daginn eftir, þegar sól var í hádegisstað. Daginn eftir kom fólkið með biskup og prestana í fararbroddi. Mikil varð undrun þess, þegar það sá litla, silfurtæra lind streyma undan hraunjaðrinum. Biskup sagði við fólkið: "Elskulegu börnin mín! Munið þau orð mín, sem ég tala til yðar, og segið þau börnum yðar og barnabörnum. Hvar sem skaparinn, Guð vor og faðir, auglýsir mátt sinn á yfirnáttúrulegan hátt, er heilagur staður. Þessi lind mun streyma fram um ókomnar aldir og minna ykkur á mátt skaparans, og til hans eigið þér að leita og biðja hann um styrk til þess að standast alla reynslu, sem hann leggur á yður, yður til sáluhjálpar. Berið hver annars byrðar með kærleika Krists." Síðan lýsti biskup helgi lindar og jarðar umhverfis hana með vígslu, sem prestar hans tóku þátt í. En ekki veit heldur neinn, hvernig sú vígsla fór fram. Býlið Brekka var nefnt Lindarbrekka eftir þennan atburð.[47]
>
> [The bishop [Guðmundr Arason] went to all these places, and last of all to Brekka. There he sat down and asked those who were with him to ask all those at Hellnar who were capable of walking, both young and old, to come to him, with priests at the head of the procession, and said he would sing a

---

the sharp rocks that cut their ropes. As a result of his "blessing" no more lives are lost (op. cit. 137–38). It is said of a cliff (Bæjarbjarg) on Langanes that, thanks to Guðmundr's blessing, even if people or animals fall off it they will not be harmed (op. cit. 659). Guðmundr is also have said to have blessed the farm at Kolbeinsvík, which is thus preserved from rock-slides (Ragna Kristín Árnadóttir, personal communication 2008).

[46] Helga Halldórsdóttir, *Öll erum við menn* (Hafnarfjörður: 1986), 365–68.

[47] Helga Halldórsdóttir, *Öll erum við menn*, 366.

prayer-mass.[48] The people came, and the bishop and his priests began the mass. No one knows how that prayer-mass was conducted, no accounts of it have survived. When the mass was over, the bishop invited the people to come back to the same place the next day, when the sun was at its highest point. The next day the people came, with the bishop and the priests leading the procession. Great was their wonder when they saw a small, silver-clear spring (*lind*) stream forth from under the edge of the lava. The bishop said to the people: "My dear children! Remember these words which I speak to you, and tell your children and grandchildren. Wherever the Creator, our God and Father, makes his power known in a supernatural fashion is a holy place. This spring will stream forth through future ages and remind you of the power of the creator, whom you must seek and to whom you must pray for the strength to withstand all the trials which he lays upon you, for your salvation. Carry each other's burdens in the love of Christ." Then the bishop proclaimed the sanctity of the spring and of the land around it by a consecration, in which his priests participated. But no one knows how this consecration was carried out, either. The farm "Brekka" was called "Lindarbrekka" after that event.]

Another woman, Kristín, knew the same story, and added that Guðmundr had also healed people by laying on of hands, that rain soon came, and that many ailments (*kvilli*) had been cured by water from the spring. She then told the following (the account is dated to 1928, at which time Kristín was old and blind):

Þegar Ólafur, faðir minn, heyrði það af læknismunni, að hann fengi enga lækningu á sjóninni, sótti að honum hugsýki. Hann hafði ekki sofið í tvær nætur, þegar hann sagði við mig: "Stína mín, geti ég ekki sofið í nótt, vek ég þig með sólaruppkomu og bið þig að leiða mig upp að lindinni." Við sólarupprás morguninn eftir leiddi ég föður minn að brekkunni við lindina, en hann settist þar og sagði mér að fara heim. Um hádegi leiddi barn frá Lindarbrekku hann heim, þá var hann hress og glaður. Aldrei heyrði ég hann síðan mæla æðruorð vegna sjónleysisins, öll þau ár sem hann var blindur. En hvort þau voru tólf eða þrettán man ég ekki fyrir víst. Nú er ég í sömu reynsluna sett sem faðir minn, og sömu aðferð og hann hafði ég til þess að fá styrk frá skapara mínum, til þess að biðja þá manneskju, sem ég hafði mest misgert við, um fyrirgefningu, og nú er hún stoð mín og stytta í myrkrinu. Engin systir eða móðir gæti verið mér betri."[49]

[When Ólafur, my father, heard from a doctor that he would get no cure for his blindness, he became sick at heart. He had been unable to sleep for two

[48] To the best of knowledge this does not designate any special sort of mass; it appears to indicate a mass at which something was prayed for. It is worth noting that "mass" is still the term for a church service in contemporary Lutheran Iceland.
[49] Helga Halldórsdóttir, *Öll erum við menn*, 366–67.

nights, when he said to me: "Dear Stína, if I am unable to sleep tonight, I will wake you at dawn and ask you to lead me up to the spring." When the sun came up the next morning I led my father to the slope by the spring, and he sat down there and told me to go home. Around noon a child from Lindarbrekka led him home, strong and cheerful. I never afterwards heard him speak a word of complaint on account of his blindness, all the years that he was blind, but whether that was twelve or thirteen years, I don't remember for sure. Now I am undergoing the same trial as my father, and I used the same procedure as he did to obtain strength from my Creator, in order to beg the individual for forgiveness whom I had treated most badly, and now she is my prop and support in the darkness. No sister or mother could be better to me.]

These accounts contrast with the medieval ones in interesting ways. First, although his sagas mention in passing Guðmundr's presence on Snæfellsnes,[50] none of them names this particular location, nor do they record miracles in which he creates a spring in this way. Although provision of flowing water has biblical antecedents (Numbers 20:11), in the medieval sagas Guðmundr sanctifies pre-existing springs rather than creating new ones. It is worth noting that the above account indicates that some Lutheran farmers, like the more intellectual of their Catholic predecessors, apparently required a theological justification for the creation of "holy" springs. The oral tale emphasizes that holiness derives from any miracle of God; Guðmundr's fourteenth-century biographers put into his mouth a learned disquisition on the essential holiness of *all* springs, since Jesus was baptized in the Jordan, from which such waters take their origin.[51]

In Helga's account, Guðmundr does not act alone, as is usually the case in the sagas about him; with him are priests and members of the community, and all pray to God for aid. It is, however, Guðmundr's special masses and blessings (*vígslur*) which are the "agents" of the miracle. As is the case with Lutheran priests credited with supernatural abilities, his power results from special knowledge[52] rather than saintly status.

[50] Stefán Karlsson, personal communication.

[51] Bps. II, 96–97. See also *Homiliu-bók. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte Arhundradet*, ed. Theodor Wisén (Lund: 1872), 79–80 and *Íslenzk hómilíubók. Fornar stólræður*, ed. Sigurbjörn Einarsson et al. (Reykjavík: 1993), 113–16.

[52] In Iceland as elsewhere in Scandinavia, certain priests were thought to have learned how to control supernatural forces; see Jacqueline Simpson, *Legends of Icelandic Magicians* (Cambridge, Mass: 1975), Jón Hnefill Aðalsteinsson, "Six Icelandic Magicians after the Time of Sæmundur Fróði," *Arv* 52 (1996) 49–61**.** In a lecture held on June 18, 2005 at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium on Folk Legends in Reykjavík, Iceland, Eyðun Andreassen pointed out the existence of a similar belief in the Faroes: "the [male]

Esoteric knowledge, rather than power inherent in an individual, causes the miracle.

Regarding the healing effects of the spring, the differences between this narrative and traditional ones are even more profound. In the sagas about him, water from the springs blessed by Guðmundur cures those to whom it is applied. Although there are stories of bodily, as well as spiritual, healing from the nineteenth and twentieth centuries, and Kristín knew of such traditions, her own narrative is not among them; its message concerns the spiritual strength to bear the affliction that God has sent. Fortitude, rather than physical healing, is the blessing granted by the spring.

Twentieth-Century Developments[53]

One need not hunt through folklore archives to discover apparent continuity of belief associated with places and objects. In the twentieth century, vows were made, and offerings of candles sent, to a purported statue of St. Olaf, first in Borgarfjörður and then, when its owner moved, in Reykjavík.[54] There the statue was identified as an image of "God the Father" from an altarpiece featuring the Coronation of the Virgin; it is now on display at the National Museum of Iceland.

Lacking medieval evidence, there is no way of knowing the age of the association with St. Olaf, or of the practice of making vows. While the crown on the figure might in itself be enough to associate it with the Norwegian saint, it appears that the carving originally adorned the church at Reykjanes, which was dedicated to St. Olaf.[55] Perhaps the power attrib-

wizards come from the highest strata of society. The most famous ones are either clergymen or farmers. Their magical facilities are connected to books and learning, and they are highly respected persons in society." Xeroxed abstract provided at the conference.

[53] The instances discussed below have come to my attention during the past years, and are not the result of a detailed investigation. I plan to undertake further study of vows and other customs related to churches in contemporary Iceland.

[54] Kristján Eldjárn, "Krýning Maríu, altarisbrík frá Stað á Reykjanesi," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1968), 5–25. Offerings of candles were sent to the image at Búðardalur in the first half of the century; requests for good weather are noted as frequent vows.

[55] Assuming that the carving is, as seems likely, correctly identified with one recorded at the church at Staður in Reykjanes by Bishop Brynjólfur Sveinsson on Sept. 11, 1647 (Kristján Eldjárn, "Krýning Maríu," 8–11).

uted to the saint was transferred to the statue, and the crown contributed to its misidentification.

A Catholic Icelander of my acquaintance was often sent by his Lutheran grandmother with candles for the image; he comments that his Catholic relatives never made vows.[56] The grandson of the statue's most recent owner noted that when his grandmother moved to a retirement home the candles that had been offered to the saint would have filled the back of a truck.[57]

The spring at Hellnar has acquired a new association – the Virgin Mary. When I first heard of the statue that had been installed above the spring, the explanation appeared obvious: a continuation of traditional patronage (the Virgin was the patron of the vast majority of churches on the Snæfellsnes peninsula), perhaps encouraged by the presence in the twentieth century of a convent at Stykkishólmur, across the peninsula, where, to complete the picture, the church had obtained a beautiful altarpiece of the Virgin and Child in 1999.

These assumptions proved completely false. Further investigation revealed that during the visit of Pope John Paul the II in 1989 a (non-Catholic) Icelander had a vision of the Virgin, as a result of which the statue was installed over the spring and blessed on July 23 by a local Lutheran priest, Rögnvaldur Finnbogason.[58] The artist responsible for the altarpiece at Stykkishólmur disclaims any connection with Catholicism or knowledge of the spring; her inspiration for the motif was her own pregnancy and a desire to see women better represented in a male-dominated church.[59]

The changes at Hellnar thus reflect a specific event, rather than lingering traditions. A vision of the Virgin Mary is consistent with contemporary Catholicism, in which she (rather than angels or other saints) is the

---

[56] Gunnar Guðmundsson (b. 1952) personal communication.

[57] Ólafur Gunnarsson, "Húsguðinn," *Merki krossins* (1993.3) 30–31.

[58] Guðfinna Hjálmarsdóttir, personal communication, Aug. 7 2008. Although Lutheran by upbringing, Guðfinna was interested in theosophy and in various contemporary teachings; at the time of the papal visit, it was her goal to found a center on Snæfellsnes that would be open to members of all religions.

[59] Kristín Guðrún Gunnlaugsdóttir, personal communication. In this connection it should be noted that there is also in image of the Virgin in Hallgrímskirkja, the most prominent Lutheran church in Iceland. It was explained to me that it was a gift, and that accepting it had been a bit awkward, as some members of the church thought it inappropriate (Margrét Eggertsdóttir, personal communication).

dominant visionary messenger.[60] Interestingly, the association with the Virgin has been supplied with a medieval antecedent in an oral tradition said to date from the Middle Ages but not recorded in any existing medieval source.[61]

The Virgin Mary is not the only saint to attract the attention of modern Icelanders. A small but vigorous cult of another Catholic saint – St. Barbara – has recently developed in Iceland, with Lutheran as well as Catholic adherents. This cult is rooted in the same medieval past as the stories of Guðmundr: it dates from the discovery, in 1950, of a small (originally c. 5.5 cm. tall) statuette of St. Barbara in the excavations of *kapella*, "the chapel," a mound of stones on Kapelluhraun ("chapel lava field") in southwestern Iceland.[62] A radio broadcast about the saint in 1972 led to vows from Lutherans as well as Catholics. A fund at the Catholic cathedral established on the basis of thank-offerings from such vows financed the publication of a small booklet about the saint and the construction of a much-enlarged copy of the statuette and rebuilding of the ruins of the chapel.[63] St. Barbara is the patron saint of mine-workers, geologists, and smelters, and as such found a ready welcome in appropriate Icelandic communities, Catholic or not. The nearby aluminum factory provided

[60] For a switch from saints to angels in visions in the centuries following the Reformation see Jürgen Beyer, "On the Transformation of Apparition Stories in Scandinavia and Germany, c. 1350–1700," *Folklore* (1999) 39–47.

[61] According to Guðfinna Hjálmarsdóttir the tradition, for which she refers to Finnbogi Lárusson of Laugarbrekka (d. 2001), stated that the Virgin Mary appeared to Guðmundr Arason and a crowd of people when he first blessed the spring. If I am successful in tracing this story, I will publish it in my study of contemporary vows and related beliefs.

[62] Kristján Eldjarn, "Kapelluhraun og Kapellulág. Fornleifarannsóknir 1950 og 1954" *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1955–56), 5–34; Vilhjálmur Örn Vilhjálmsson "Af heilagri Barböru og uppruna hennar," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1982), 171–75. The oral tradition associated with the location is that a Danish official was ambushed, killed, and buried there, Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og æventýri* II, 78. The reconstruction of the chapel ruins, as ruins, appears to be based on the description found in this text. The lava on which the chapel was built (and which is named after the chapel) flowed c. 1152 (Haukur Jóhannesson and Sigmundur Einarsson, "Krísuvíkureldar I. Aldur Ögmundarhrauns og miðaldalagsins." *Jökull* 38 (1988) 71–87. The place-name element *kapellu-* dates from the late Middle Ages.

[63] The initial radio program was subsequently published in *Merki Krossins* (May 1972), 23–30. There were additional broadcasts on May 30 1989 and in 2004. The 2004 broadcast on Dec. 4 was part of the program "Út um græna grundu," by Steinunn Harðardóttir on Dec. 4, 2004. It included excerpts of earlier broadcasts and supplemented them with an interview with Freysteinn Sigurðsson of Íslenskar orkurannsóknir and music in honor of the saint by Árni Hjartarson of the same institution. The booklet published with the proceeds of vows is Sigurveig Guðmundsdóttir, *Heilög Barbara* (Reykjavík, 1981).

the stand on which the statue was set, and used the image on its Christmas cards as well as making small metal reproductions which were sent out to customers. The geologists of Íslenskar orkurannsóknir (Icelandic Geosurvey) have adopted her as their symbol, installing an image of her in their building and founding a "guild" that meets as near as possible to her feast. Like medieval guilds, the meetings feature a meal and song in honor of the saint, but a more religious-looking ritual has also been created. Periodically members of the group take their hammers to be blessed at the chapel, with lighted candles and prayers. It goes without saying that they are also dipped in the water of a nearby Gvendarbrunnur, another spring associated with Guðmundr Arason. One of the geologists interviewed on the radio noted that St. Barbara solved not only geological difficulties, but also personal ones. Another informant (and composer of two songs in honor of the saint) commented that other saints associated with geology, such as Nicholas Steno, Christopher, and Nicholas of Myra were also commemorated, adding that "although most of us are pretty much atheists, some people light candles and think of Barbara when a lot is at stake (*þegar mikið liggur við*)."[64] A statue of Barbara as patron saint of miners was also installed at the construction site of the dam at Kárahnjúkar, where there were numerous Catholics among the foreign workers on the site.

What value do the examples I have discussed have for the study of pre-Christian religion? They should serve as a warning against taking thirteenth-century statements about pagan practice at face value. While associations of places or objects with supernatural power appears to be quite robust, the identity of the entities to which the power is attributed is not, and the explanations that account for place-names, power, or other associations have been subject to more or less drastic revision or reinvention. Interest in St. Barbara at Kapelluhraun is either completely new or (if the statuette does indeed represent the patron saint of the location) resumed in modern dress after an interruption of four centuries.

These observations based on folklore complement those of two recent archaeological excavations. At the farm Mosfell, just outside of Reykjavík, place-names with supernatural connotations were protected by taboo from the usual agricultural activity that would take place near a farm. Hulduhóll ("mound of the hidden people," i.e. elves) and Kirkjuhóll ("church mound") were *álagablettir*, literally "cursed spots,"

[64] Árni Hjartarson, personal communication Aug. 7 2008.

which are quite common in the Icelandic countryside. Kirkjuhóll is, indeed, a mound where a church, whose existence is recorded in *Egils saga Skallagrímssonar* (composed c. 1200) once stood. Hulduhóll, however, turns out to have been a pre-Christian burial mound over a cremation rather than a habitation for elves, whose existence is maintained by some Icelanders today.[65] The name, however, makes no association with the pagan burial found when the mound was excavated, although such mounds (usually said to be filled with treasure) are well-known in both sagas and folklore.[66]

In northern Iceland, Gavin Lucas and Thomas McGovern have uncovered at Hofstaðir near Lake Myvatn evidence of ritual activity reminiscent of Adam of Bremen's (second-hand) description, in the eleventh century, of sacrifices at the pagan temple at Uppsala.[67] There is however no description in Icelandic writings or folklore of anything like the activity reflected in their excavation. It seems safe to conclude that saga authors had no more real information about pagan practices and beliefs than Lutheran Icelanders did about those of their Catholic forbears.

Bibliography and Abbreviations

Árni Björnsson. *Saga daganna*. Reykjavík: 1993.

Beyer, Jürgen. "On the Transformation of Apparition Stories in Scandinavia and Germany, c. 1350–1700," *Folklore* (1999) 39–47.

Bisk. *Biskupa sögur* I. Íslenzk fornrit vol. XV. Ed. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson, and Peter Foote. Reykjavík: 2003.

Bps. *Biskupa sögur*, 2 vols. Ed. Guðbrandur Vigfússon. Copenhagen: 1858 and 1878.

Blindheim, Martin. "The Cult of Medieval Wooden Sculptures in Post-Reformation Norway," in *Images of Cult and Devotion: Function and Reception of*

---

[65] For elves in contemporary Iceland, see Valdimar Hafstein, "The Elves' Point of View. Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition," *Fabula* 41 (2000) 87–104.

[66] For archaeology and the saga see Jesse Byock et al. "A Viking-Age Valley in Iceland" (Fig. 1 shows the locations). Cormack, "Fact and Fiction" 10–12 questions certain aspects of the saga's account. Particularly striking is the absence of any mention of the holy mountain, "Helgafell," in the vicinity of the church (Fig. 2). While this appelation could have been given after the saga was written, a pre-Christian association of Hulduhóll is attested by the excavation. What it was called in the thirteenth century is, of course, unknown.

[67] Gavin Lucas and Thomas McGovern, "Bloody Slaughter: Ritual Decapitation and Display at the Viking Settlement of Hofstaðir, Iceland," *European Journal of Archaeology* 10 (1) (2008) 7–30.

Christian Images in Reformation and Post-Reformation Europe. Ed. Søren Kaspersen and Ulla Haastrup, 47–59. Copenhagen: 2004.

Byock, Jesse et al. “A Viking-Age Valley in Iceland. The Mosfell Archaeological Project,” *Medieval Archaeology* 49 (2005) 195–218.

Cormack, Margaret. “Holy Wells and Icelandic National Identity,” in *Saints and Their Cults Around the Atlantic*. Ed. Margaret Cormack, 229–247. Columbia: 2007.

Cormack, Margaret. “Fact and Fiction in the Icelandic Sagas,” *History Compass* 4 (2006).

Cormack, Margaret. *The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400*, Subsidia Hagiogaphica 78, Brussels: 1994.

DI *Diplomatarium Islandicum – Íslenzkt fornbréfasafn* 16 vols. Copenhagen and Reykjavík: 1857–1952.

Eyrbyggja saga. Ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson. Íslenzk fornrit IV. Reykjavík: 1935.

Guðmundar sögur biskups I. Ed. Stefán Karlsson. Editiones Arnamagnæanæ Series B vol. 6. Copenhagen: 1983.

Halldór Hermannsson. *Icelandic Books of the Sixteenth Century* (1534–1600). Islandica IX. Ithaca: 1916.

Halldór Hermannsson. *Icelandic Books of the Seventeenth Century* (1601–1700). Islandica XIV. Ithaca: 1922.

Haukur Jóhannesson and Sigmundur Einarsson. “Krísuvíkureldar I. Aldur Ögmundarhrauns og miðaldalagsins,” *Jökull* 38 (1988) 71–87.

Helga Halldórsdóttir. *Öll erum við menn*. Hafnarfjörður: 1986.

Homiliu-bók. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte Århundradet. Ed. Theodor Wisén. Lund: 1872.

Huld. *Safn alþýðlegra fræða íslenzkra* II. Ed. Hannes Þorsteinsson et al. Reykjavík: 1936.

Íslendingabók. Landnámabók. Íslenzk fornrit I. Ed. Jakob Benediktsson. Reykjavík: 1968.

Íslendingabók. Kristni saga. Transl. Siân Grønlie. London: 2006.

Íslensk hómilíubók. Fornar stólræður. Ed. Sigurbjörn Einarsson et al. Reykjavík: 1993.

Jarðabók Árna Magnússonar og Páls Vídalíns. 13 vols. Copenhagen: 1913–43, 1990.

Jón Árnason. *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri*. 2d. ed. by Árni Böðvarsson and Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík: 1954.

Jón Hnefill Aðalsteinsson. “Six Icelandic Magicians after the Time of Sæmundur Fróði.” *Arv* 52 (1996) 49–61.

Jón Hnefill Aðalsteinsson. *Strandarkirkja. Helgistaður við haf*. Reykjavík: 1993.

Jónas Jónasson frá Hrafnagili. *Íslenzkir þjóðhættir*. 3rd ed. Ed. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: 1961.

Kristján Eldjárn and Hörður Ágústsson. *Skálholt. Skrúði og áhöld*. Reykjavík: 1992.

Kristján Eldjárn. “Krýning Maríu, altarisbrík frá Stað á Reykjanesi,” *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1968) 5–25.

Kristján Eldjárn. "Kapelluhraun og Kapellulág. Fornleifarannsóknir 1950 og 1954," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1955–56) 5–34.

Kristján Eldjárn. "Þorláksskrín í Skálholti. Samtíningur um glataðan forngrip," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1973) 19–42.

Landið þitt Ísland. Eds. Þorsteinn Jósepsson, Steindór Steindórsson, Björn Þorsteinsson, Guðjón Ármann Eyjólfsson. Reykjavík: 1984.

Landnám Ingólfs. Safn til sögu þess III. Sýslulýsingar og sóknalýsingar. Ed. Guðni Jónsson. Reykjavík: 1937–39.

Loftur Guttormsson. *Kristni á Íslandi III. Frá siðaskiptum til upplýsingar*. Reykjavík: 2000.

Loftur Guttormsson. "Læsi," in *Íslensk þjóðmenning VI. Munnmenntir og bókmenning*, 126–137. Ed. Frosti Jóhannsson. Reykjavík: 1989.

Lucas, Gavin, and Thomas McGovern. "Bloody Slaughter: Ritual Decapitation and Display at the Viking Settlement of Hofstaðir, Iceland, "*European Journal of Archaeology* 10 (1) (2008) 7–30.

Medieval Scandinavia: An Encyclopedia. Ed. Phillip Pulsiano et al. New York: 1993.

Ólafur Gunnarsson. "Húsguðinn," *Merki krossins* (1993.3) 30–31. Previously published in *Alþýðublaðið* 9.10.93.

Ólafur Lárusson. *Landnám á Snæfellsnesi.* Reykjavík: 1945.

Olsen, Olaf. *Hørg, hov og kirke.* Copenhagen: 1966.

Orri Vésteinsson. " "Hann reisti hof mikið hundrað fóta langt . . . " Um uppruna *hof*-örnefna og stjórnmál á Íslandi á 10. öld," *Saga* 45 (1) (2007) 53–91.

ÖS Files of the Onomastic Department of the Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies.

Perkins, Richard. "Objects and oral tradition in medieval Iceland," in *Úr Dölum til Dala. Guðbrandur Vigfússon Centenary Essays*. Ed. Rory McTurk and Andrew Wawn. 239–266. Leeds: 1989.

Sigurveig Guðmundsdóttir. *Heilög Barbara*. Reykjavík: 1981.

Sigurveig Guðmundsdóttir. "Heilög Barbara," *Merki krossins* (May 1972) 23–30.

Simek, Rudolf. *Religion und Mythologie der Germanen.* Stuttgart: 2003.

Simpson, Jacqueline. *Legends of Icelandic Magicians*. Cambridge, Mass.: 1975.

Skúli Helgason. *Saga Þorlákshafnar til loka áraskipaútgerðar I. Byggð og búendur.* Reykjavík: 1988.

Stefán Karlsson. "Guðmundar sögur biskups," in *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Ed. Phillip Pulsiano et al., 245–246. New York: 2003.

Storm, Gustav. *Islandske Annaler indtil 1578.* Christiania: 1888.

Sveinn Nielsson. *Prestatal og prófasta á Íslandi,* 2nd ed. by Björn Magnússon and with additions and emendations by Hannes Þorsteinsson. Reykjavík: 1950.

Valdimar Tr. Hafstein. "The Elves' Point of View. Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition," *Fabula* 41 (2000) 87–104.

Vilhjálmur Örn Vilhjálmsson. "Af heilagri Barböru og uppruna hennar," *Árbók Hins íslenzka fornleifafélags* (1982) 171–75.

Weikert, Monica. *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal.* Göteborg: 2004.

Summary

MARGARET CORMACK

This article examines the changes in a number of Icelandic place-name etiologies and legends with the passage of time. I first show that new explanations for place-names that originally referred to the patron saint(s) of medieval churches were created when the Reformation did away with belief in saints. I then examine how beliefs and narratives attached to locations such as cliffs, springs, and churches changed with time. The changes can be seen to reflect the Lutheran world-view that came to prevail. By pointing out the changes that occured between the Catholic and Lutheran periods, I call into question the reliability of medieval Christian accounts of pre-Christian beliefs and practices. I conclude with examples of contemporary practices that I plan to investigate in more detail at a future date.

Social eller existentiell oro?
Fostbrödradråp i två isländska sagor

Tommy Danielsson

I

Fóstbræðra saga är i många avseenden en ganska våldsam och pessimistisk och deprimerande historia, och berättartekniken har mestadels bedömts som förhållandevis primitiv. Ändå är sagan ofta refererad till på grund av sin plats i sagautvecklingen. Den har uppenbara band till kungasagorna om Óláfr helgi och betraktades därför länge som mycket tidig, vilket förändrades dramatiskt år 1972 när Jónas Kristjánsson senarelade den till omkring 1300.[1] Men debatten härvidlag är inte avslutad. I sin senaste bok föredrar Theodore Andersson en tidig datering, inte minst av kompositionsmässiga skäl och på grund av den nära kopplingen mellan prosatext och skaldedikt.[2] Mycket av diskussionen kring sagan har rört de båda huvudredaktionerna, där den längre innehåller ett antal ytterst påfallande och sagaatypiska, latininfluerade digressioner. Men det finns mycket annat som är säreget i sagan och som inte hamnat i fokus i lika hög grad. Frågan är till och med om inte *Fóstbræðra saga* intar en nyckelposition vad gäller traditionsproblematiken i den isländska sagan, och enligt Andersson är sagakonsten – i dess mening av ”a recapturing of the oral style that made the narratives captivating for a listening audience” – för första gången fullt genomförd där.[3] Om så är borde sagatexten hypotetiskt kunna innehålla identifierbara spår av den traditionella bakgrunden, men kruxet är förstås om det över huvud taget är möjligt att argumentera för att komponenter i en skriven berättelse har rottrådar bakåt till ett muntligt stadium. Kanske finns ändå skäl för en viss optimism, och möjligtvis beror det på vilka perspektiv vi intar om spåren blir synliga eller inte.

---
1 Kristjánsson 1972: 311–326.
2 Andersson 2006: 69–70.
3 Andersson 2006: 72–73.

En möjlighet kunde vara att utgå från det hypotetiska antagandet att det existerar en fundamental olikhet mellan den skriftliga och den muntliga diskurssituationen. Att mottagarens frånvaro i konceptionsögonblicket öppnar skriftmediet för det oemotsagdas retorik, och att det där gäller att övertyga med hjälp av skriftens auktoritet och att påverka med slagkraftiga resonemang, men inte nödvändigtvis att planera för det oväntade genmälet. Skriften bäddar i så fall för den planerade strategin, för möjligheten att genomdriva åskådningar, och börjar man leta mellan raderna är chansen stor att man främst hittar förklädda maktstrategier. Den muntlige berättaren däremot ställdes i realtid inför en levande publik som skulle underhållas i stunden, och som kunde ingripa i framförandeprocessen med yttringar av missnöje och tillfredsställelse eller direkta ifrågasättanden. Retoriken blir då karismatisk och ad hoc, vilket tonar ner de maktstrategiska anspråken och öppnar för processuell sam- och återverkan. Sändaren anpassar sig till mottagaren som anpassar sig till sändaren, och i idealfallet borde texten i mindre utsträckning avspegla maktförhållanden än sådant som går på djupet i sändarnas och mottagarnas gemensamma värld. Det som är värt att berätta är värt att berätta helt enkelt därför att det är betydelsefullt i något viktigt avseende. Utifrån ett sådant betraktelsesätt bör vi inte söka de muntliga spåren i de rationella resonemangen och det manifesta politiska ränkspelet, utan snarare i hur man kan föreställa sig att det ”kändes” att delta i sagans händelseutveckling, och hur det ”kändes” att i berättelsens samtid uppleva berättelsen. Alltför ofta – och då inte bara vad gäller den isländska sagan – underskattar man berättandets emotionella komponenter, och i det här fallet kan narrationens känslodynamiska spel vara helt avgörande.

Litteraturens känsloaspekter har alltså aldrig varit särskilt framträdande i den västerländska debatten, medan man däremot i Indien, redan för mer än tusen år sedan, i teoretiska skrifter av Ānandavardhana och Abhinavagupta, gjorde ett antal viktiga iakttagelser och distinktioner, nyligen uppmärksammade och reformulerade av Patrick Colm Hogan. De känslor som vi upplever i samband med interaktioner i det verkliga livet betecknas ”bhāva” och skiljs därmed från ”rasa”, känslorna vid upplevelsen av konstverk av olika slag. Det här betyder att vi förutsätter att gestalterna upplever bhāvas, men att åhöraren, läsaren, betraktaren upplever rasas. Men en berättelses verkan utgår inte bara från händelsegången och textsignalernas ytplan, så för att komma vidare använde Ānandavardhana det centrala begreppet ”dhvani” – antydan. Dhvani står för en antydningssfär som också den framför allt utgör en känslomässig

upplevelse, en upplevelse av rasa, en rasadhvani. Alltså. Vi upplever en litterär text utifrån textsignalernas ytplan, vi konstruerar en värld utifrån våra erfarenheter av verkligheten, och upplevelsen färgas av alla de kulturbundna och personliga antydningar, dhvani, som omger verket som en aura, en ”suggestion structure”. Och alltsomoftast fungerar dessa rasas och rasadhvanis på ett omedvetet plan; vi vet inte och förstår inte under läsningen varför vi känner som vi gör.[4]

När vi i dag läser en isländsk saga går vi naturligtvis in i en helt annan suggestion structure än den medeltide islänningen, hur än mottagandet då gick till. Men frågan är om vi, med hjälp av de bevarade texterna, kan rekonstruera de dåtida rasadhvanis som gjorde sagorna värda att berätta och lyssna till? Ett sätt kunde vara att utifrån gestalternas bhāvas lyfta fram det sociala spelet ur ett känsloperspektiv, att diskutera förhållandet mellan bhāvas och rasas, och att med utgångspunkt i den nutida läsningens rasadhvani identifiera ambivalenser och obalanser och spänningar som skulle kunna signalera känsloladdningar och ”anxieties” i dåtidens föreställningsvärldar. Det vi söker i texterna blir alltså inte de lager som återspeglar specifika maktstrategier i nedtecknandets samtid, utan de som skulle kunna peka på framförhandlade reella anxieties i traditionsprocessen. Textsignaler som antyder mottagarkonstruktioner som i sin tur antyder en förhöjning av diskursvärldens känslotemperatur. Därmed förstås inte sagt att skrift och känsla är oförenliga begrepp, utan mer att känslor som förefaller oberoende av maktens retorik kan bli intressanta i all sin irrationalitet som traditionens efterlämnade rester av levt liv. När jag fortsättningsvis talar om den samtida åhöraren menar jag alltså en åhörare i den muntliga traditionskedjan före nedtecknandet, inte åhörare till upplästa skrivna texter.

Det finns mycket att studera närmare i *Fóstbrœðra saga*, inte minst vad avser känslospelet, men det jag ska rikta sökarljuset mot nu är en kort och mycket intressant och i viss mening digressiv sekvens, det så kallade Fóstbrœðravíg.[5] Jag kommer att ställa textsignalernas uttryckliga ”vilja” (kommentarerna och teaterviskningarna och urvalet) mot den nutida emotiva läsarkonstruktionen, och på den grundvalen diskutera i vad mån allt detta pekar mot och gör åtkomlig en dåtida suggestion structure av rasadhvani. Till sist kommer jag – genom att jämföra avsnittet med *Víga-Glúms sagas* motsvarande fostbrödradråp – att undersöka

---

[4] Hogan 2003: 45–54.

[5] *Fóstbrœðra saga* 1943: 196–197 och 215–219.

iakttagelsernas relevans för traditionsproblematiken. Lägg också märke till att jag i lika hög grad försöker pröva ett angreppssätt som att lösa en specifik fråga, och att svaret på frågan naturligtvis kan nås med alternativa och mer traditionella metoder.

II

Fóstbrœðra saga handlar som bekant om de båda fosterbröderna Þorgeirr Hávarsson och Þormóðr Kolbrúnarskáld Bersason. I ett första parti ligger fokus på deras våldsdåd på västra och nordvästra Island, fram till dess att de går skilda vägar. Sagans andra parti skildrar omväxlande Þorgeirrs och Þormóðrs öden fram till dråpet på Þorgeirr i en sammandrabbning mellan ett par grupper sjöfarare vid ett hamnläge vid Melrakkaslätten i nordost. Sagans slutdel har därför Þormóðr som ensam huvudperson. Först tar han en gruvlig hämnd på den ene av Þorgeirrs dråpare på Grönland, och sedan tar han sig tillbaka till Norge, följer kung Óláfr i landsflykten och deltar i slaget vid Stiklastaðir, där både han och kungen dör.

Fóstbrœðravíg-episoden är bara löst anknuten till huvudskeendet och handlar om ett annat par fosterbröder, Eyjólfr och Þorgeirr från Óláfsdalr på nordvästra Island. Vid ett tillfälle under barndomen retar de upp en undantagskäring på gården till den grad att hon spår dem att deras vänskap så småningom kommer att få ett olyckligt slut. Senare, strax efter Þorgeirr Hávarssons fall, beger sig Eyjólfr och Þorgeirr till Norge och tillbringar vintern – samtidigt som Þormóðr Kolbrúnarskáld – vid Óláfr helgis hird, men vid återkomsten råkar de i häftig konflikt i samband med att skeppet närmar sig land. Eyjólfr beger sig hem till Óláfsdalr, medan Þorgeirr tar gästning hos bröderna Kálfr och Steinólfr i Garpsdalr, inte långt därifrån. Att notera är att Kálfr och Steinólfr var på plats när Þorgeirr Hávarsson dräptes men togs till fånga före slutstriden. Under vintern avlider undantagskäringen, och Eyjólfr fraktar henne med båt till Reykjahólar. Något försenad på grund av vädret återvänder han ensam landvägen och passerar snart Garpsdalr. Kálfr och Steinólfr befinner sig samtidigt utomhus och får i en syn se Þorgeirr Hávarsson och de fallna männen vandra fram över gräsvallen. De påverkas starkt, och det blir därför koskötaren Önundr som meddelar Eyjólfrs ankomst till Þorgeirr inne i storstugan. Þorgeirr griper spjutet och rusar efter Eyjólfr, och

slutet blir att fosterbröderna dödar varandra.

När man bygger upp en mental värld, en ”storyworld”, utifrån textens signaler, måste man naturligtvis använda sina erfarenheter av den verkliga världen – texten räcker helt enkelt inte till för att bilden ska bli fullständig.[6] Men det finns i läsarkonstruktionen ett grundläggande lager, en första nivå av textbesked, som objektivt kan stämmas av mot texten. Vi kan säga att texten (metaforiskt) upprättar stödpunkter för storyworld-konstruktionen och, värderande eller icke-värderande, pekar ut ett urval av förhållanden, relationer och händelser, såväl externa som interna. Det som textsignalerna åstadkommer på läsarkonstruktionens grundnivå är alltså, moment för moment, en dynamisk konfiguration som på nästa nivå blir utlöst som ett kraftfält, och helt avgörande för vilken form kraftfältet tar sig är den kulturella, sociala, personliga diskursvärld som mottagaren befinner sig i. Förhållanden i den omgivande verkliga världen, förväntningar baserade på personliga erfarenheter, förväntningar baserade på den genre texten eventuellt tillhör och så vidare. Och detta kraftfält kommer framför allt att styra vår känslomässiga upplevelse av texten. Det är inte ett logiskt, rationellt resonerande kring hur det ena eller det andra kommer att utveckla sig som vi i första hand hamnar i, utan ett känslospel av rasadynamik.

Låt oss först granska den tragiska upplösningen mer i detalj, och jag utgår här från versionen i *Möðruvallabók*.[7] Vad är det som förgrundas på konfigurationsnivån, och vad är det vi som mottagare ser ske och hör sägas? Eyjólfr närmar sig Garpsdalr – Kálfr och Steinólfr samtalar med varandra men påverkas plötsligt av något och går in i ett av husen – Eyjólfr kommer in på vallen, och Önundr går in i storstugan och meddelar detta – Þorgeirr rusar ut beväpnad, kallar på Eyjólfr, och de båda drabbar samman – Kálfr och Steinólfr får besked om det nyss timade, skyndar ut och finner de båda fosterbröderna döende – de fraktar liken till kyrkan. Men en hel del av det vi får rätt på förmedlas via gestalterna.

---

[6] Se Bortolussi & Dixon 2003: 28–29 och Werth 1999: 7–16.

[7] Versionen i *Hauksbók* har samma handlingsföljd men skiljer något i ordval och detaljer. Några exempel. Det sägs inte att Kálfr och Steinólfr samtalade; drömsynens män var väpnade och åtta förutom Þorgeirr, inte nio; när Kálfr och Steinólfr kom in i skålen satte de sig ner och föll då i vanmakt; Önundrs iakttagelser sammankopplas inte med Kálfrs och Steinólfrs aktiviteter; Eyjólfr förses även med en sköld; Önundr påpekar att Eyjólfr förde sig förträffligt; perspektivet är Þorgeirrs när denne rusar efter Eyjólfr; ingenting sägs om att ån gått upp och ingenting om att Kálfr och Steinólfr gick in i stugan efter att vanmakten släppt.

Genom perception (Önundr fick se en man som bar svärd, spjut och hjälm – Þorgeirr hörde Önundrs besked – Eyjólfr hörde ropet och såg Þorgeirr). Genom kognition (Önundr kände igen Eyjólfr – Eyjólfr letade efter ett vadställe). Och genom emotion (Kálfr och Steinólfr påverkades starkt av synen – vanmakten som drabbat dem släppte). Mer komplicerat är det förstås vad gäller drömsynen. Det hela är framställt som perception (de fick se en flock män) kombinerat med kognition (de tyckte sig känna igen männen, och det såg ut att vara …) och emotion, men samtidigt betecknas upplevelsen som en ”sýn”. Lägg också märke till Eyjólfrs icke-perception (han såg inte att Þorgeirr sprang efter honom). Förutom ”world-building” och information på nuplanet kan konfigurationen dessutom innehålla skiften till andra rums- eller tidsplan och textkommentarer.[8] Det finns en intern tillbakablick ingående i en replik (beskeden till Kálfr och Steinólfr), en tillbakablick i samband med drömsynen (till förloppen på Melrakkaslätten), en hänvisning till Kálfrs och Steinólfrs vanmakt, och dessutom det sammanfattande konstaterandet att spåkäringens spådom nu slagit in.

Konfigurationsnivån formuleras i de flesta fall som en följd påståenden. Den här gestalten har de här egenskaperna, det här hände, det här sades, så här tänkte hon, så här kände han, så här förhåller det sig. På kraftfältsnivån handlar det i stället om frågor. Vad är det här för värld? – vad kommer att hända i den? – vem är ond och vem är god? – vad kommer nu att ske? – hur känner sig nu den här gestalten? – vilka sociala spänningar finns i den här situationen? Och så vidare. Kraftfältet laddas naturligtvis av förhållanden på textens uttalade ytplan. Av ovänskapen mellan Eyjólfr och Þorgeirr, av spådomen och av drömsynen, bland annat. Men i många fall också, och ibland kanske framför allt, av det som inte sägs. Exempelvis kan vi ju otvetydigt slå fast att här är det fråga om en, allmänmänskligt sett, ytterst känsloladdad situation. Två unga män som dödar varandra utan att omgivningen förmår hindra tragedin. Men vi ser också att det inte är mycket av emotion som rapporteras, och när så sker handlar det enbart om drömsynen. Ingenting om hur Eyjólfr och Þorgeirr egentligen kände för varandra, ingenting om betydelsen av Þorgeirrs tillnamn ”måttlösa”, ingenting om Kálfrs och Steinólfrs eventuella kval inför händelserna då Þorgeirr Hávarsson dog, ingenting om vad Þorgeirr hade för sig med kvinnorna i storstugan och, kanske allra mest anmärkningsvärt, inte ett ord om vad Kálfr och Steinólfr egentligen

[8] Jmf. Werth 1999: 180–186 och 213–215.

kände när de satt hos de fallna fosterbröderna. Det är många varför-frågor som väcks till liv här och som laddar kraftfältet. Och bara ett konfigurationssvar – spådomen.

Kraftfältet laddas alltså av känslor, dels explicita direkt från konfigurationsnivån, dels implicita utifrån det som inte sägs men blir aktualiserat i samband med mötet med mottagarens diskursvärld. På nästa nivå försöker vi så komma till rätta med det laddade kraftfältets alla öppna frågeställningar, vi försöker rationalisera emotionernas kaos med hjälp av ”coping”-mekanismer och formulera svar på kraftfältsfrågorna.[9] Det hemska – eller det komiska – måste förstås och få en innebörd för att bli ”sögulegt” i ordets verkliga bemärkelse. Sammanfattningsvis kan man säga att vi tänker kring det som berör oss för att ge en ordning åt det som berör oss, och för att i någon mån göra det meningsfyllt. Emotionen attraherar och villkorar och går före kognitionen, och resultatet blir i bästa fall fördjupad emotion. Men kraftfältet, och framför allt coping-nivån, är i hög grad beroende av den diskursvärld man befinner sig i, det är vår vistelse i världen som betingar hur vi handskas med problem i världen – och konflikterna i den isländska sagan är i högsta grad en världslig affär.

Intuitivt föreställer vi oss förstås att känslorna vid läsningen av en realistisk text härrör ur ett engagemang inför det som händer gestalterna; vi känner rasas på grund av gestalternas bhāvas, och vi skulle kunna kalla den typen av rasa för bhāvarasa. Personligen tror jag inte att grunden för läsupplevelser består av identifikationer med den eller den gestalten, men däremot att identifikation spelar en roll vid vissa starkt laddade allmänmänskliga situationer. Som vid dråpet eller när bröderna sitter vid de fallna, kanske också inför drömsynen. Där kan man nog känna ”om det vore jag”. I övrigt föreställer jag mig att receptionsgrunden mer utgörs av empati än identifikation, och frågan är då vad som ligger bakom och förorsakar medkänslan. En god grund kan vara att man mer och mer lär känna gestalter, som alltså dyker upp med jämna mellanrum. Så är ju knappast fallet här. Eyjólfr och Þorgeirr är bifigurer som bara uppträder just här och som inte har någon egentlig kontakt med sagans huvudpersoner, och detsamma gäller i stort sett för Kálfr och Steinólfr. En hjälp kan dock vara att vi kommer i kontakt med de fyra en tid innan händelserna kulminerar, och således återvänder till gestalter som vi vet redan befinner sig i en instabil situation. Men det är å andra sidan inte mycket vi får veta om dem som underlättar inlevelsen. En moralisk po-

[9] Jmf. Robinson 2005: 197–202.

larisering i onda och goda gestalter skulle också kunna ge engagemang. Normalt vill vi ju att det ska gå bra för de goda, och att de onda ska bli bestraffade. Men även härvidlag finns bara ansatser. Þorgeirr kanske har sämre kvaliteter än Eyjólfr, men vi kan inte vara helt säkra, och Kálfr och Steinólfr kanske är goda, mer kan vi knappast säga.

Ytterligare en möjlighet till förhöjning av känslotemperaturen är när händelser och intryck filtreras genom gestalters perception, kognition eller emotion, och vi således inbjuds att inta gestalters perspektiv.[10] Om vi ser de blodiga männen med Kálfrs och Steinólfrs ögon, och kommer ihåg Þorgeirrs fall ur deras synvinkel, då har vi också en god möjlighet att känna *med* dem och förstå varför de blir så påverkade av den blodiga processionen. Dessutom betonas ju explicit i hur hög grad känslan tar makten över dem. Genom Önundrs perspektiv får vi en möjlighet att se Eyjólfr känslomässigt med hans förvånade och eventuellt beundrande ögon, och beskrivningen av den fagra hästen och vapnen blir därför helt naturlig just här. Och inlevelsemässigt mycket effektivt är att med Eyjólfrs blick, plötsligt och kortvarigt, se Þorgeirr komma löpande med spjutet i högsta hugg. Men vi kan bjudas in till medkännande även utan förberedande perspektivskiften, som exempelvis när Þorgeirr störtar upp och griper efter spjutet. Och intresset för det fortsatta förloppet kan hållas vid liv genom att vi, tillsammans med gestalterna, oroas inför vad som kan komma att inträffa. Som när spådomen lägger sin mörka slöja över framtidsutsikterna. Bhāvarasas utgår alltså från ett engagemang i skeendena och innebär att läsaren/mottagaren delar eller förhåller sig till gestalternas bhāvas – att det med andra ord handlar om rasas som har sitt ursprung i bhāvas.

Vi kan aldrig tala om renodlade bhāvarasas, eftersom det alltid finns en konfigurationsdimension inblandad, alltid en komponent av artefaktrasa som styr vår varseblivning.[11] En litterär mönstring som åstadkommer urval, förgrundar, bedömer intressegrader, riktar in fokus och gör uttalanden och sammanfattar. Däremot kan man ibland tala om renodlad artefaktrasa, känslor vill säga som på intet sätt finns närvarande i den fiktiva världen utan som bara har med den litterära kommunikationen att göra. I isländska sagor finns förstås en artefaktförväntan som utgår från genren, och här kan man verkligen fundera över skillnader mellan den nutida och den dåtida receptionen. Vi förväntar oss att tyngd-

[10] Se Turner 1996: 116–120.
[11] Jmf. van Holt & Groeben 2006: 120–121.

punkten ska ligga på släktfejder och våldsdåd, så även utan spådomen skulle den plötsliga konflikten mellan Eyjólfr och Þorgeirr omedelbart peka framåt mot en spektakulär upplösning, och beskrivningen av Eyjólfr i full mundering, liksom det faktum att han avböjer erbjudandet om en följekarl, bli bestämmande för det som komma skall. Och visionen av döda, blodiga män stryker under obönhörligheten. Uppfattade en samtida åhörare situationen likadant, eller sågs det som självklart att man visste vad som skulle komma att ske, eftersom alla redan kände till berättelserna eller betraktade dem som grundade i verkliga skeenden?

Man kan också tänka sig en tematisk artefaktisk förväntan här, eftersom avsnittet så uppenbart avlägsnar sig från *Fóstbrœðra sagas* huvudtråd. Genom att ett nytt par fosterbröder dyker upp kanske man ställer sig frågan om det är nya aspekter av male-bonding-problematiken som kommer att bli belysta – alltså en parallell eller en kontrast till förhållandet mellan Þorgeirr och Þormóðr. Även de direkta textkommentarerna ger möjligheter till artefaktrasa, och artefaktstyrningen vad gäller bhāvarasa är som framgått mycket påfallande i textavsnittet. Urvalet och dynamiken skulle ha kunnat organiseras helt annorlunda, utan alla dessa synvinkelskiften och tvära kast. Varför kombinationen av drömsyn och dråp, varför den annars okände Önundr som förmedlare, varför dessa kvinnor och varför just den här konstruktionen av upplösningen? Vi är således offer för konfigurationens styrmedel – *och* vi bygger upp en värld där regelverket omöjligen kan bestämmas helt av textsignalernas direktiv. Förväntningarna utgår från texten – och från läsarkonstruktionens diskursvärld. Kraftfältet är dialektiskt.

Vad händer när vi sedan försöker komma till rätta med känslokaoset på kraftfältsnivån och försöker finna en väg till förståelse? Här blir det extra betydelsefullt att avståndet till händelseutvecklingen är så stort, såväl vad gäller tid och rum som verklighetsbaserat engagemang. Det är långt mellan vår kroppsliga närvaro i verkligheten och de kroppsliga manifestationerna i Fóstbrœðravíg. Vi är alltså i hög grad utanförstående, och vår kropp är inte ”angripbar” utifrån textens koordinater. En följd är att vi i copingsituationen tenderar att lämna känsloengagemanget för att i stället konstruera en kognitiv helhetsbild av det sociala sammanhanget och det sociala spelet. Så skulle vi antagligen inte göra om förhållandena var mer drabbande. Men vi skulle även då försöka hantera det traumatiska genom att skapa en berättelse om det som hänt. Om vi kan förklara alla ”varför” desarmerar vi hotmekanismerna och kan intala oss att det hemska nog egentligen gått att undvika. Copingen innebär alltså

att vi fyller ut tomrummen och söker förklaringar där sådana inte finns.

Hela skildringen präglas av en mycket stark social dynamik, och det är verkligen fråga om tvära kast mellan omsorg, oro, kanske övermod, vanmakt, laddade minnesbilder, beundran, raseri, överraskning och den uppgivna stillheten när slutet har kommit. Och man kan lägga märke till att den sociala interaktionen oftast går före den individuella känslan. Kálfr och Steinólfr agerar och känner som en brödraenhet, liksom tidigare Eyjólfr och Þorgeirr – och liksom i andra lägen Þorgils och Illugi Arason[12], och huvudpersonerna Þorgeirr och Þormóðr. Þorgils engagerar sig för Eyjólfr; Kálfr och Steinólfr dukar under för minnet av Þorgeirrs fall; Önundr beundrar antagligen Eyjólfr och vidarebefordrar den olycksaliga informationen till Þorgeirr; Kálfr och Steinólfr oroar sig för Eyjólfr och Þorgeirr. Och mitt i allt detta bryter relationen mellan Eyjólfr och Þorgeirr slutligt samman.

De enskilda bhāvas uttrycks således i någon mån på ett kollektivt plan, men frågetecknen är många både vad gäller förloppet som helhet betraktat och enskilda aktörers bevekelsegrunder. Mest basal är förstås den akuta offentliga osämja som Eyjólfr och Þorgeirr råkar in i, och som tycks leda till ett ohämmat asocialt hämndbegär hos Þorgeirr. Det kan vara svårt att förstå varför han inte kan komma över motgången vid landstigningen, utan ser ut att hela tiden ruva på hämnd och till sist besinningslöst och utan all eftertanke kastar sig över den forne fosterbrodern. Mycket tyder på att omgivningen är medveten om farorna – Þorgils förefaller orolig inför vad som kan hända, och Kálfr och Steinólfr förstår omedelbart vad som är på gång när de vaknar ur vanmakten. Det är också svårt att avgöra hur medveten Eyjólfr är, men man kan anta en balansgång hos honom mellan förståndig och överdriven försiktighet. Han väntar så länge han kan med hemfärden, men att ta en följekarl eller att avvika från allfarvägen vore kanske att gå för långt. Men inte heller han gör något försök att hindra det oundvikliga slutet – i ögonblicket tycks båda fosterbröderna förhäxade av spådomen. Önundr å sin sida är den socialt underordnade, och han kan lika gärna vara ett aningslöst redskap som läser situationen fel, som en högst medveten katalysator.

Kálfr och Steinólfr är välbesuttna och vänsälla och har ett uppenbart gott förhållande till de ”goda” hövdingarna. De lovas skeppsplats av Þorgils bror Illugi, de hjälper till att ställa i ordning fartyget uppe vid

---

[12] Hövdingen på Reykjahólar och hans bror, vilka båda figurerar med jämna mellanrum i sagan.

Melrakkaslätten, och de sitter i Norge hos Óláfr helgi samma vinter som Eyjólfr och Þorgeirr. Och de luras inte, som några av männen, av de dyrbarheter som Þorgeirr Hávarssons banemän, Þorgrímr trolli och Þórarinn ofsi, breder ut på klipporna, och efter Þorgeirrs fall tar de lasten i förvar. Uppenbart är att de blir oerhört påverkade av spöksynen, vilket ju inte är underligt. De togs till fånga av Þorgrímr och Þórarinn före slutstriden och befriades först när Þorgeirr redan var dräpt, så i någon mån måste de ha känt det som pinsamt att de gick i fällan och inte kunde delta i kampen, bara vid jordandet av de döda, de som nu översköljda med blod vandrar fram över tunet.[13] Men det här betyder också att de än en gång är ”tillfångatagna”, nu av den plötsliga vanmakten, och än en gång missar möjligheten att hindra ett våldsdåd. Och än en gång får de ta hand om de döda.

Som vi märker är det ganska svårt att komma fram till sammanhängande, allt förklarande slutsatser på copingnivån, och vi tvingas till hypoteser som i betydligt högre grad är förankrade i diskursvärlden än på konfigurationsnivån. Och det är egentligen mycket märkligt att de lösa ändarna är så många. Narration är ju i sig en verksamhet som syftar till att reda ut skeenden, i sig alltså ett verktyg för coping. Mönstren och kommentarerna och vägen borde leda till att vi får ett visst grepp om förloppen, men det intressanta här är att copingen i många avseenden i stället försvåras av konfigurationen. Om vi återvänder till konfigurationsnivån ser vi nämligen hur få svar det är som egentligen ges där. Frågor genereras och möjliga lösningar antyds, men sökarljuset riktas sedan mot annat håll. Þorgeirrs måttlöshet och skälet till att han befinner sig inomhus tillsammans med ett antal kvinnor utvecklas inte, oenigheten med Eyjólfr får ingen närmare förklaring, Eyjólfrs skuldlöshet hänger i luften, Kálfrs och Steinólfrs inställning och bekymmer kan vi bara ana oss till, sambandet med Þorgeirr Hávarssons fall är vagt, och de moraliska aspekterna berörs bara på ett mycket gåtfullt sätt. Och efter alla outvecklade antydningar om situationens komplexitet kommer det gordiska svärdshugget – ”så blev spåkäringens förutsägelse verklighet”. Ingenting annat skulle ändå ha spelat någon roll, eftersom spådomen förklarar allt. Men kan vi verkligen stanna där, kan detta vara den yttersta insikten? Varför då över huvud taget alla dessa fragmenterade ansatser?

Två möjligheter är tänkbara och ligger nära till hands. Antingen finns det bakom *Fóstbræðra saga* ett utförligt muntligt berättande, som

[13] *Fóstbræðra saga* 1943: 197–198 och 205–206.

nedtecknaren inte kan påminna sig fullt ut, eller som han medvetet eller omedvetet avfärdar och underordnar spådomsförklaringen. Annars – och den möjligheten är kanske den intressantaste – avspeglar den skrivna versionen en traditionsprocess där problematiken varit så drabbande att själva ”sögulegheten” låg i bristen på svar. I en värld där allt var på allvar och fiktionens realiteter kroppsligt närvarande var själva möjligheten att betänka att den och den handlingen, den och den känsloyttringen, kunde få sådana tragiska konsekvenser söguleg. I en värld alltså där berättandet växte fram som en process i interaktionen mellan faktisk händelse, existentiell anxiety, berättarsituation och traditionsutveckling. Spådomen kan förstås ha funnits där som en komponent i traditionens terapeutiska samtal med sig själv, men den gordiska strategin kan tyda på att utgångspunkten är en tradition, med vilken den djupa kontakten gått förlorad när talet väl blev skrift. Mindre troligt är att avsnittet utformats på det här sättet om det författats av en skribent på 1200-talet. Bristen på litterär ”patterning” är för stor när det gäller ett i sig så enkelt skeende. Man skulle ha rationaliserat förloppen och sökt naturligare och mer sammanhängande förklaringsmodeller om man inte varit bakbunden av ofrånkomliga hänsynstaganden.

Det kraftfält som uppstår – spänningarna och problematiken – och de copingstrategier vi tar till, när vi möter konfigurationen i Fóstbrœðravíg med hjälp av vår moderna diskursvärld, skulle alltså kunna innebära en väg till de spår av tradition som vi ytterst är ute efter. Vi får problemen eftersom vi förser texten med en annan suggestion structure, andra rasadhvanis, än de ursprungliga mottagarna, och den fråga vi tvingas ställa oss är hur den diskursvärld skulle se ut som gör att texten får maximal effekt. I vilka lägen är det en fördel om svar inte ges, eftersom budskap eller verkan annars skulle neutraliseras? Vilken aura av rasadhvanis blir det då fråga om, och vilka verkliga anxieties lurar i den bakgrunden? Kanske bland annat följande:

1) Det krävs mycket lite för att två goda vänner ska bli fiender på liv och död.
2) Måttlöshet, oresonlighet och brist på behärskning är farliga egenskaper.
3) Det övernaturliga finns där och styr våra liv, och vi måste ständigt vara försiktiga och på vår vakt.
4) Man får inte nonchalera att noga lyssna på råd från erfarna och kloka män.

5) En farlig situation kan lätt få eget liv och gå över styr bara genom tillfälligheternas spel.

Den tentativa slutsatsen är alltså att *Fóstbrœðra saga* avspeglar en traditionell kommunikation, där berättandet var av stor vikt för hanteringen av verkliga förhållanden. Retoriken och gruppens särintressen finns förstås också där, men hamnar delvis i bakgrunden, undanträngda av en existentiell problematik med verkliga, påträngande anxieties. Och själva det faktum att textavsnittet om Fóstbrœðravíg inte är retoriskt genomarbetat blir därigenom ett avgörande argument i bevisföringen. Om logiken håller blir det också lätt att skilja ut nedtecknarens bidrag – eller snarare inslag som ännu inte integrerats eller sållats genom traditionsprocessen. De båda passagerna om avståndet till närmaste kyrka är verkligen meningslösa och påklistrade, och enbart avhängiga en senare utpräglat kristen diskurssituation. Även påpekandet att man även som hedningar kunde bete sig på ett mänskligt sätt markerar tydligt avståndet till en annan tid. Spådomen däremot har säkerligen kommit in i traderingen tidigt, men frågan är om inte den summerande kommentaren hör till ett sent stadium.

Om det här resonemanget har fog för sig innebär det alltså att *Fóstbrœðra saga* uppvisar spår av en fas i traditionsutvecklingen där berättandet hade en viktig existentiell funktion på Island. Genom berättandet, och det aktiva åhörandet, bearbetade man – på ett omedvetet plan – de sociala spänningar och obalanser som hotade den ofta bräckliga och labila vardagliga jämvikten. Men det är naturligt om berättandet så småningom i så hög grad avlägsnade sig från sin berättelse att närvarokänslan avaktualiserades och det emotionella bandet till skeendena försvagades. Berättelsen blev en berättelse om något annat, inte om den egna situationen. Avaktualiseringsprocessen var antagligen långt gången vid 1200-talets början när nedtecknandet startade, och det är därför inte underligt om manuskripttexterna innehåller lager med starka inbördes motsägelser. Även härvidlag utgör *Fóstbrœðra saga* ett intressant undersökningsobjekt, eftersom många passager ger ett så utpräglat digressivt intryck. Vi står kanske inför ett av de mest instruktiva exemplen på mötet mellan ett mycket gammalt muntligt traditionsstoff och det nya, ännu inte helt tuktade, skriftmediet.

Men berättande kan ha andra funktioner än den existentiellt bearbetande, ibland rör det sig helt enkelt om propaganda för det egna sammanhangets förträfflighet. En intuitiv känsla vid läsningen av *Fóst-*

bræðra saga är ändå att den typen av retorik är relativt sparsamt företrädd, och det är därför mycket intressant att en annan, och mycket annorlunda, isländsk saga också berättar om ett par fosterbröder som råkar i dödlig konflikt med varandra.

III

Víga-Glúms saga blir så småningom tät och komplex, men till en början driver den relativt ogenerat och förenklat en enskild grupperings intressen. I de första episoderna färdas Glúmrs far Eyjólfr till Norge, skaffar sig status genom att döda en björn och besegra en bärsärk, och gifter sig med hersedottern Ástríðr. Efter Eyjólfrs död beger sig även Glúmr till Norge och säger sig in i ätten genom ett bärsärksdråp. I båda fallen är det fråga om ett slags initiationer där gestalter förvandlas till hjältar trots ogynnsamma utgångslägen. I övrigt handlar sagan om isländsk realpolitik på bygdenivå. Glúmr står i harnesk mot esphœlingarna på andra sidan Eyjafjarðará och får snart också de mäktiga möðrvellingarna mot sig.

Jämfört med *Fóstbræðra saga* är sagans fostbrödradråp onekligen bättre integrerat i huvudskeendet.[14] Efter att esphœlingen Þorgrímr nekats giftermål med Þórdís Gizurardóttir, friar Glúmr till henne för släktingen Arnórrs räkning – och får ja efter påtryckning, vilket leder till en av de många skärmytslingarna parterna emellan. Förlikning kommer till stånd under villkoret att Glúmr ska ordna gifte mellan Þorgrímr och Gizurrs andra dotter – vilket sker. Med respektive systrar får sedan Arnórr sonen Steinólfr och Þorgrímr sonen Arngrímr, och de båda barnen växer upp i stor vänskap hos mormodern. Allt är frid och fröjd ända tills mormodern tvingar fram en spådom från den kringvandrande, synska Oddbjörg. Det hon vill ha är en bekräftelse på barnbarnens fortsatta kärlek till varandra, men det hon får är beskedet att ”þeir munu banaspjót eptir berask” [de kommer att bära banespjut mot varandra].[15]

Senare i sagan vänder vi tillbaka till fosterbröderna. Arngrímr tar över fädernegården efter faderns död och gifter sig med Þórdís Bjarnardóttir, och Steinólfr bor hos honom eller tillbringar tiden ute på köpfärder, men snart misstänker Arngrímr på lösa grunder att Steinólfr umgås mer än som passar sig med Þórdís. Under en lång period håller de sig från var-

---

[14] *Víga-Glúms saga* 1956: 37–41, 66–69, 72–78.
[15] *Víga-Glúms saga* 1956: 41.

andra, men på ett bröllopsgille där båda deltar talar den välkände möðrvellingen Einarr Eyjólfsson om tillståndet i bygden och föreslår att Steinólfr åter ska ta gästning hos Arngrímr. Så sker och en tid senare avböjer Steinólfr att följa med Arngrímr till en sammankomst ett stycke därifrån. Morgonen efter sitter han vid elden med böjt huvud och snidar på en ask åt Þórdís, när Arngrímr plötsligt återvänder och utan ytterligare kommentarer hugger ihjäl fosterbrodern. Þórdís ger sig av på stunden och kommer aldrig tillbaka.

Som vi ser behöver man inte detaljanalysera konfigurationer och kraftfält och coping för att förstå att här är det fråga om ett helt annorlunda skeende, helt annorlunda skildrat än i *Fóstbrœðra saga*, och också med helt andra följder. Det som händer fortsättningsvis är att bygdekonflikten eskalerar, och den stora tvistefrågan är om Arngrímr hade verkliga skäl till våldshandlingen eller inte. När parterna träffar på varandra hamnar man i en ordväxling, som slutar med att Glúmr kastar spjutet genom Arngrímrs lår och på så sätt inleder striden på Hrísateigr, där bland andra Arngrímr dödas. Fostbrödradråpet ingår alltså i en fejdprocess, snarare än att utgöra en allmänmänsklig existentiell angelägenhet. Och eventuellt ligger det en konspiration bakom, vilket antyds av vissa formuleringar i texten. Innan Einarr höll sitt tal på bröllopsgillet står att ”þeim var tíðrœtt Einari Eyjólfssyni ok Þorvaldi ok Arngrími” [Einarr Eyjólfsson, Þorvaldr och Arngrímr talade mycket samman][16]. Arngrímr är också noga med att be Steinólfr att stanna på gården under hans bortovaro, och innan Þórdís ger sig av säger hon bland annat till maken att ”þetta eru ráð þér vitrari manna” [detta är rådslag av slugare män än du][17]. Vi hamnar således i en typisk copingsituation där konfigurationen står till tjänst med rationaliseringsförslag som i hög grad desarmerar empatin och medkänslan. En fruktansvärd händelse, ja visst, men fullt förståelig i och med att den ingår i ett politiskt ränkspel (alternativt att Þórdís faktiskt varit otrogen med Steinólfr).

Partfördelningen är sålunda påtaglig i avsnittet och grupperingen i svart och vitt mycket tydlig. Esphœlingarna *är* fienden, även om Þórarinn Þórisson finns där som inflytelserik och vettig och vänsäll rådgivare, och även om de sluga lösningar som Glúmr gärna tar till ofta är minst sagt moraliskt tveksamma. Och Einarr Eyjólfssons roll som den ”onde”, listige rådgivaren är starkt markerad i sagans senare del. Slutin-

[16] *Víga-Glúms saga* 1956: 67.
[17] *Víga-Glúms saga* 1956: 68.

trycket av passagen är därför att vi knappast lämnas i ovisshet beträffande tillvarons mening, även om vi kanske är villrådiga vad gäller de reella bevekelsegrunderna bakom dådet. Vi befinner oss på fast mark på ett helt annat sätt än i *Fóstbrœðra saga*, och vi har ingen anledning att, som Kálfr och Steinólfr, i tysthet och sorg begrunda det som hänt – det är aktion och inte passivitet som blir följden. Den anxiety som genomsyrar framställningen består i att när de stora elefanterna dansar gäller det att hålla sig undan, för då kan vad som helst hända och huvuden rulla när man minst anar det.

Vi kan också lägga märke till att spådomen inte nämns i samband med att den slår in, och dessutom egentligen inte förverkligas fullt ut. Fosterbröderna bär inte banespjut mot varandra, eftersom ingenting tyder på att Steinólfr på något sätt varit ute efter eller agerat aggressivt mot Arngrímr. Det finns heller ingen utpräglad perspektivdynamik i samband med dråpet. Vi blir vittnen till ett okomplicerat samtal mellan Arngrímr och Steinólfr, varpå Arngrímr ger sig av och Steinólfr stannar. Morgonen efter ser vi Steinólfr vid elden, Arngrímr som kommer hem och utdelar sitt hugg, och Þórdís som kommenterar dådet och lämnar platsen. Ingenting filtreras genom någon gestalts inre, och fokus ligger fast på förloppen och yttrandena.

Det är spådomen som gör att vi kopplar samman de båda sekvenserna i *Fóstbrœðra saga* och *Víga-Glúms saga*, knappast våldshandlingen i sig. I båda fallen uppfostras två pojkar av en kvinna, de leker och är extremt nära vänner. Det finns en konflikt med sierskan, och spådomen provoceras fram, i det ena fallet av pojkarna själva, i det andra av uppfostraren. En skillnad är den önskan om en god spådom som uttrycks i *Víga-Glúms saga*, medan det i *Fóstbrœðra saga* är själva situationen som leder till förutsägelsen. Trots likheterna har man varit försiktig när det gäller att postulera ett samband mellan sagorna. Björn M. Ólsen var mycket tveksam härvidlag[18], och Guðni Jónsson menade att berättelserna är så olika ”að ekkert sérstakt samband virðist vera þeirra í milli”.[19] Annorlunda då Jónas Kristjánsson som utgår från vissa sammanfallande egennamn i de båda sagorna. *Fóstbrœðra sagas* Kálfr, Steinólfr, Þórdís och Eyjólfr har sina direkta motsvarigheter i *Víga-Glúms saga* (Kálfr i partiet mellan spådomen och dråpet). Namnen Kálfr och Steinólfr är relativt sällsynta; Steinólfr, Eyjólfr och Þórdís är vanliga i Eyjafjörðr, och

---

[18] Ólsen 1937–39: 164–166.
[19] Jónsson 1943: LV–LVI.

samtliga är belagda som ”verkliga” på ett helt annat sätt i *Víga-Glúms saga*. Kristjánssons slutsats är att författaren till *Fóstbrœðra saga* modellerat sitt Fóstbrœðravíg på episoden i *Víga-Glúms saga* och hämtat vissa av namnen därifrån, men ändrat här och var för att sambanden inte skate sig alltför iögonenfallande. Det här passar bra ihop med Kristjánssons huvudtes, som innebär att *Fóstbrœðra saga* i själva verket, i motsats till vad man tidigare trott, är yngre än *Víga-Glúms saga*.[20]

Det är svårt att helt avfärda Kristjánssons namnteori, så någon form av påverkan bör det vara fråga om sagorna emellan, men det förefaller mindre troligt att den ena versionen modellerats på den andra, snarare att en överföring av något slag ägt rum, på grund av de ytliga stoff- och motivlikheterna, antagligen redan under den muntliga traderingsprocessen. Om vi i stället ser till de anxieties som uttrycks verkar sagorna komma från helt olika världar, och utifrån ett sådant betraktelsesätt är båda berättelserna väl integrerade i sina överordnade sagaramar. Det som oroar i *Fóstbrœðra saga* har verkligen med existensen att göra, långt från sociala maktspel och politiska intriger. Problemet är krafterna i den mänskliga och icke-mänskliga naturen, och hur den vanliga människan bäst ska kunna hantera oberäkneligheten. Det övernaturliga, ondskan, döden som slår till, kvinnan!, det faktum att någon knackar på dörren mitt i natten, vädret. Hur ska den kloka, normala människan bära sig åt när klokskapen inte räcker till? Och ytterst – hur ska man förhålla sig till gestalter som Þorgeirr Hávarsson och Þormóðr Kolbrúnarskáld, de som utgör ett slags värn i krissituationer, men som är ack så svåra att bemästra i den mer oproblematiska vardagen? I den världen passar Fóstbrœðravíg väl in. Tillvaron är oförutsägbar, tragedin ofta nära, och välviljan står många gånger maktlös inför kaoskrafterna.

Världen i *Víga-Glúms saga* ser helt annorlunda ut. På ytan är allt mycket enkelt och tryggt och ordnat, med ett minimum av anxieties. Om man är av det rätta virket kan man besegra björnar och bärsärkar, lika väl som otrevliga, besvärliga grannar. Det onda är beräkneligt och hanterbart, och det enda egentliga problemet att ondskan över huvud taget finns. På det politiska planet blir hela grupperingar onda, och var vår sympati hamnar behöver vi inte ens fundera över. Men – när det förekommer oegentligheter även i de egna leden, och när det finns goda rådgivare på den andra sidan? Som här? Då finns en grogrund för tvekan, och för anxieties. Då är inte världen lika självklar längre. Och när osä-

[20] Kristjánsson 1969: 200–204.

kerheten blir så stor att man får en känsla av att vad som helst kan hända, att vem som helst kan bli drabbad? När ränkspelet blir outgrundligt? Som för Steinólfr – kanske. Sedd i det perspektivet avspeglar även *Víga-Glúms sagas* Fóstbrœðravíg basala anxieties, men av ett helt annat slag än i *Fóstbrœðra saga*. Oro baserad i det sociala spelets regelsystem, mer än i varats yttersta villkor.

Min tro är att båda sagorna går tillbaka på en produktiv muntlighet, men att de avspeglar två vitt skilda förhållningssätt, och möjligen kan man ana en äldre tradition bakom *Fóstbrœðra saga* än bakom *Víga-Glúms saga*, eller en där de sociala processerna ännu inte tagit sig in i sögulegheten och blivit värda att berätta om. Intressant är att man i båda de nedtecknade berättelserna försöker rationalisera oron på samma sätt och hanterar den med kognitiva modellbyggen av samma slag.

Om den yttersta förklaringen är en spådom – då var det i alla fall inte värre än så.

Litteratur

Andersson, Theodore 2006. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas*. Ithaca och London.

Bortolussi, Marisa & Peter Dixon 2003. *Psychonarratology. Foundations for the Empirical Study of Literary Response*. Cambridge

Fóstbrœðra saga 1943. Utg. Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit 6: 119–276. Reykjavík

Hogan, Patrick Colm 2003. *The Mind and Its Stories. Narrative Universals and Human Emotion*. Cambridge

van Holt, Nadine & Norbert Groeben 2006. "Emotionales Erleben beim Lesen und die Rolle text- sowie leserseitiger Faktoren." *Heuristiken der Literaturwissenschaft. Disziplinexterne Perspektiven auf Literatur*: 111–130. Paderborn

Jónsson, Guðni 1943. "Formáli. Fóstbrœðra saga." Íslenzk fornrit 6: LII–LXXIX. Reykjavík

Kristjánsson, Jónas 1969. "Fóstbrœðravíg." *Einarsbók. Afmæliskveðja til Einars Ól. Sveinssonar 12. desember 1969*: 196–204. Reykjavík

— 1972. *Um Fóstbrœðrasögu*. Reykjavík

Ólsen, Björn M. 1937–39. *Um Íslendingasögur*. Reykjavík

Robinson, Jenefer 2005. *Deeper Than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford

Turner, Mark 1996. *The Literary Mind. The Origins of Thought and Language*. Oxford

Víga-Glúms saga 1956. Utg. Jónas Kristjánsson. Íslenzk fornrit 9: 3–115. Reykjavík

Werth, Paul 1999. *Text Worlds. Representing Conceptual Space in Discourse*. London

Summary

TOMMY DANIELSSON

My article is based on the hope that the preserved texts of the Icelandic Sagas may hold traces of the possible process of oral tradition, and that these traces might be uncovered if one adopts an appropriate perspective. My idea is to seek the orality of the texts, not in their rational reasoning, but in the common, emotional world of the contemporary saga tellers and their audiences. What is worth telling is worth telling simply because it is important in some important way. Accordingly, the matter for consideration will be ambiguities, instabilities and tensions as seen from the viewpoint of a modern reading, but signaling anxieties in the discourse worlds of the time of the telling. I use ideas from Indian literary theory, reformulated by Patrick Colm Hogan, and a tripartite schema for the literary reception of texts – configuration, field of power and coping – to study the killing of the foster-brothers in *Fóstbræðra saga* and *Víga-Glúms saga*. My tentative conclusion is that the anxieties in *Fóstbræðra saga* have an existential character, and that the anxieties in *Víga-Glúms saga* are to a higher degree socially based. Therefore, the preserved text of *Fóstbræðra saga* might reflect a tradition older than that of *Víga-Glúms saga*.

On the etymology of compounded Old Icelandic Óðinn names with the second component -*fǫðr*[1]

MATHIAS STRANDBERG

1. Introduction

The Norse god OIc. Óðinn, one of the most prominent gods of the Norse pantheon, is known to us by a remarkably large number of names (see e.g. Falk 1924, where no less than 169 Óðinn names are treated). Many of these are etymologically interesting, and several of them are of unclear origin. A group of names that have aroused the interest of scholars but thus far have been only inconclusively examined are the compounded names with the second component -*fǫðr* (e.g. *Alfǫðr*, *Valfǫðr*, *Herfǫðr*), which shows an interesting morphological deviation from the far more frequent simplex form *faðir*.

2. Previously proposed etymologies of -*fǫðr*

The second component -*fǫðr* and the compounds containing it have often been treated with a remarkable lack of interest. Noreen (1923: § 419 Anm. 2) — echoed by Iversen (1973: § 84 anm.) and Wessén (1966: § 107 anm.) — notes its existence, but makes no attempt to account for its historical origin. de Vries (1962: 6) compares *Alfǫðr* to OIr. *Oll-athair* (a "beiname des Gottes Dagdae") but draws no overt conclusions. -*fǫðr* is left entirely unmentioned by, among others, Streitberg (1896), Hirt (1932) and Prokosch (1939).

Konráð Gíslason (1889: 247–51) is to my knowledge the first to make

[1] I would like to thank Christiane Schaefer, Stefan Jacobsson, Caspar Jordan and Mícheál Ó Flaithearta for valuable input and comments on the manuscript. I would also like to thank Sofi Bäcklin for comments on the language. Any remaining errors are of course my own.

an attempt at etymologically analysing *-fǫðr*. He makes an effort to present the reader with a rich collection of examples, but his conclusion does not convince: he explains *-fǫðr* as a syncopated form of *fǫður*, cas. obl. of *faðir*. No parallel examples exhibiting this kind of syncope in OIc. are given, and why an oblique form would be used in the nominative is left unexplained.

A similar criticism may be directed towards Heusler's (1932: § 240 Anm.) proposed analysis of *-fǫðr* as cognate with Lat. ASg. *patrem*: although this solution is phonologically possible, it seems uncertain whether an old accusative form could be assumed to have spread to all other cases. Even if the sequence **fauþr** in the Malt stone inscription does, as has been proposed by Grønvik (1992: 11), indeed reflect OIc. *-fǫðr*, this old example of an ASg. corresponding to OIc. *-fǫðr* does not necessarily support Heusler's theory, since subsequent analyses have arrived at a homophonous ASg. (OIc. *-fǫðr*) in other ways (cf. below).

Hollifield (1984: 40) suggests an attractive solution according to which *-fǫðr* is cognate with Gk *-πάτωρ*, found in e.g. *ἀπάτωρ* 'without father' (Liddell & Scott 1940: 181). He reconstructs the PGmc forms GSg. **-faðariz*, DSg. **-faðari* and ASg. **-faðaru*^{n}, all collapsing into PN. **-faður* through raising of the unstressed penultimate vowel (conditioned by an unstressed vowel in the following syllable)[2] and syncope of the ultima. He does not mention the PGmc NSg., which should originally have been **-faþōr* (< PIE. **-ph̥₂tōr*), but this one deviating case form could easily have been replaced by **-faður* through analogical levelling.

Hollifield has recently been challenged by Tremblay (2003: 58), who sees a *u*-suffix in *-fǫðr* and reconstructs PGmc NSg. **faðruz*, ASg. **faðrų*, ISg. **faðrū*, GSg. **faðrauz*, alternatively NSg. **faðrwaz*, ASg. **faðrwą*, GSg. **faðrwasa*, DSg. **faðrwai* (GSg. **faðrauz* and DSg. **faðrwai* would later develop into **faðrar* and **fǫþrue* respectively, which would both eventually be analogically replaced by *fǫðr*). This *u*-suffix is found in Gk *Ἀπατούρια* (< "*patoru̯", op. cit.: 126 note 44), a derivation of the aforementioned *ἀπάτωρ* and, according to Tremblay, also in Goth. NPl. *broþrjus*.

Among the hitherto suggested etymologies of *-fǫðr*, those of Hollifield and Tremblay clearly stand out as the most well-researched and convincing ones.

[2] On this process see Hollifield 1984: 40 with literature.

Tremblay's suggestion might be preferred in that it, unlike that of Hollifield, does not need to rely on the process of vowel raising. On the other hand, Hollifield has the very important advantage of being able to tie *-fǫðr* to a cognate in another IE language, whereas Tremblay's solution lacks the support of both cognates and completely parallel formations.

Some problems are common to both suggestions. They both rely to an appreciable extent on analogical developments, and neither Hollifield nor Tremblay discusses the semantics of their proposed formations. Tremblay does not touch upon the function of the *u*-suffix, neither in his cited Greek and Gothic forms nor in his reconstructions. Hollifield seems to fail to see that Gk *-πάτωρ* is primarily found in possessive (exocentric) compounds, such as *ἀπάτωρ* (cf. above), *εὐπάτωρ* 'von guter Geburt, einen guten Vater habend' (Widmer 2004: 70), *ὁμοπάτωρ* 'de même père' (Tremblay 2003: 126),[3] whereas the *-fǫðr* compounds have always been regarded as endocentric in the literature: *Alfǫðr* 'alles fader' (Lex. poet.: 7), 'alle Tings Fader' (Fritzner 1: 33), *Herfǫðr* 'hærenes, mændenes (menneskenes), fader' (Lex. poet.: 245), *Valfǫðr* 'de faldnes Fader' (Fritzner 3: 845).

When everything is taken into account, Hollifield's suggestion must be considered superior to Tremblay's. Its most serious problem — and one that has, to my knowledge, not previously been discerned — is the discrepancy between the morphology of the second component *-fǫðr* and the (ascribed) semantics of the compounds in which it is found. As far as I can tell, the semantics of the *-fǫðr* compounds have not previously been thoroughly examined; the traditional dictionary translations seem to have been regarded as axiomatic. If it could be shown that a number of the known *-fǫðr* compounds can be interpreted as possessive, this would provide good support for Hollifield's theory and any doubts about the etymology of *-fǫðr* would be greatly reduced.

3. Aim, method and disposition

The aim of the present study is to investigate whether some of the known OIc. *-fǫðr* compounds can be interpreted as possessive compounds. The

---

[3] *-πάτωρ* is used only secondarily in endocentric compounds, and this seems to happen through reinterpretation of originally possessive compounds (cf. *εὐπάτωρ* 'a good father', Liddell & Scott 1940: 726).

possibility that a given *-fǫðr* compound may have been originally formed as a possessive compound and subsequently been reinterpreted as endocentric must be considered, as must the possibility that some of the *-fǫðr* compounds may have been formed as endocentrics — or even by way of free combination of first and second components with no semantic relationship.[4]

The method employed is fairly straightforward: examples of the known *-fǫðr* compounds are excerpted from the texts in which they occur (see further chapter 5 below). They are then analysed etymologically and tentatively interpreted as possessive compounds (see on the semantics of such compounds chapter 4 below) with reference to Norse mythology as known through Snorra Edda. An interpretation of a given compound as a possessive which is not only semantically plausible, but also supported by mythological accounts, may be regarded as a viable alternative to the corresponding axiomatic interpretation of the compound at hand as an endocentric. In some cases, this can be achieved only if certain hard-proven assumptions are first made (cf. especially 6.1 below). It is up to the individual to decide on the plausibility of a given interpretation; the suggestions put forth are not to be regarded as final, conclusive solutions (cf. chapter 7 below).

The present study does not deal with the simplex form *fǫðr* (probably detached from compounds) which is met with "später und selt." (Noreen 1923: § 420 Anm. 2), nor with compounds with the second component *-feðr*, e.g. *Herjafeðr* ("heria feþr", SnE 2: 276).[5]

In the following chapter, a brief background to internal derivation, possessive compounds and the ancestry of Óðinn is given. Next, the material is presented along with a few notes on the sources (chapter 5). Thereafter, the *-fǫðr* compounds are catalogued and analysed (chapter 6). The conclusions of the study are briefly reiterated and discussed in chapter 7.

---

[4] Cf. Janzén 1947: 32 and chapter 7 below.
[5] See on this second component Frisk 1970: 482.

4. Background: Internal derivation, possessive compounds and the ancestry of Óðinn

As mentioned above, Gk -*πάτωρ* is primarily found in possessive compounds, e.g. *ἀπάτωρ* 'without father' (Liddell & Scott 1940: 181). It seems to appear as second component in an endocentric compound only when an originally possessive compound is reinterpreted as such (e.g. *ἐυπάτωρ* 'a good father', Liddell & Scott 1940: 726). Gk -*πάτωρ* stands in a derivational relationship to *πατήρ* 'father' and was formed through so-called internal derivation[6] — a means of word formation extant in PIE. that, instead of employing the use of affixes, operated through changes in the distribution of accent and ablaut grades throughout the paradigm.

In the case of Gk -*πάτωρ*, the derivational base (*πατήρ*) is a so-called hysterokinetic noun and the derivative a so-called amphikinetic noun. This type of derivation is convincingly attested only in second components of compounds, often possessive, e.g. Gk *ἐυπάτωρ* 'von guter Geburt, einen guten Vater habend', OI. *tvátpitāraḥ* 'dich zum Vater habende' (Widmer 2004: 70 with literature).

Possessive compounds make up an important category of compounds in PIE. and many daughter languages, e.g. Old Indic (see Wackernagel 1905: § 107–117), Greek (see e.g. Risch 1974: § 68); they are also represented in Germanic (Carr 1939: 63 ff., Jón Axel Harðarson 2004: 551–59). They form a subcategory of the so-called exocentric compounds, thus called because they refer to something beyond the semantics of each of the components (cf. Brugmann 1906: § 33).[7]

A possessive compound may be said to signal a possessive relationship between the concept of the second component and the referent of the compound: 'having x' (cf. Widmer 2004: 40).

The 'x' that is subject to ownership is further specified by the first component. This specifying function of the first component may be para-

[6] The term was coined by Austrian Indo-Europeanist Jochem Schindler, who is often credited for developing the theory revolving around the phenomenon (see e.g. Widmer 2004: 29). His theory was primarily presented in lectures in the 1970s and was never published in a synoptical form by himself (cf. ibid., Jasanoff 2003: 171). Matters of relevance to the area are treated in e.g. Schindler 1975. See further e.g. Nussbaum 1986, Widmer 2004; for a brief overview, see e.g. Fortson 2004: 110.

[7] The terminology differs between scholars; Wackernagel (1905: § 107 a), for example, uses the term *bahuvrīhi* instead of *exocentric compound* (cf. Fabian 1931: 17).

phrased in different ways depending on the type of compound. For OI., Wackernagel (1905: §§ 107–111) distinguishes between compounds with "Kongruenzverhältnis" between the components, and compounds where the first component stands "in kasuellem Verhältnis" to the second.

In the former class, there is generally a predicative relationship between the components. The first component may be an adjective as in e.g. *ugrá-bāhu-* 'kräftige Arme (habend)' (op. cit.: § 108 a) — cf. possibly PN. *HlewagastiR* 'den der har berømte gæster' (Hald 1971: 24 with literature) — or a substantive as in e.g. *índra-śatru-* 'den Indra zum Feind habend', *rā́japutraḥ* 'einen König zum Sohn habend' (Brugmann 1906: § 33 b) — cf. Gk *ταυρο-πάτωρ* 'sprung from a bull' (Liddell & Scott 1940: 1761), i.e. 'having a bull for a father'.[8] The second component may also be an adjective: *sóma-śreṣṭha-* 'den Soma als ersten habend' (Wackernagel 1905: § 108 c).

In compounds belonging to the latter class, the first components, which are always substantives, may be paraphrased by independent case forms (although they most often appear in stem form). Genitive function, for example, may be ascribed to the first component of e.g. *ā́yuṣ-kāma-* 'Lust nach Leben habend' and of *gó-vapuṣ* 'Kuhgestalt habend' and *khara-mukha-* 'ein Maul habend wie ein Esel', where the concept of the first component designates the "eigentlichen Besitzer des Hinterglieds-begriffs" (op. cit.: § 109 a α; cf. Schindler 1986: 393) — cf. in Gmc OWN. *Hávarr* < **Hauha-ʒaiʀaʀ* 'wer den Speer von Hauha- (Odin) hat' (Jón Axel Harðarson 2004: 553).

There are also possessive compounds which display a relationship of possession between the concepts of the compound components themselves; these have been termed *double possessives* ("Doppelpossessiva") by Fabian (1931: 80). Compounds of this type met with in Old Indic are e.g. *śastra-pāṇi-*, *asi-pāṇi-* 'ein Schwert in der Hand haltend' or "einer, dessen Hand ein Schwert hat" (op. cit.: 81), *íṣu-hasta-* 'mit Pfeilen versehene Hand habend' (Schindler 1986: 395); from Greek may be mentioned *λακκό-πρωκτος* 'lochärschig' (Fabian 1931: 81).

Rather than expressing a strictly possessive relationship between the concept of the second component and the referent, some possessive compounds express the ability or inclination of the referent to bring, give, en-

[8] This compound is first attested relatively late (Liddell & Scott 1940: 1761).

dow with or even itself be endowed with the concept of the second component: OI. *sutásoma-* can mean 'gepressten Soma habend', 'gepressten Soma gebend' or 'gepressten Soma bekommend', cf. Gk *μελί-φρον-*[9] (:*φρήν* 'mind', Liddell & Scott 1940: 1954) 'endowing with a sweet mind' (my translation; cf. Liddell & Scott 1940: 1098).[10] Widmer (2004: 43) thus formulates the "zu Grunde liegende Syntax" for "(eine Untermenge der) Possessivkomposita" as "ein X haben, das mit Y versehen ist/wird/macht".

There are thus several tentative relationships that may be expressed by a possessive compound 'x'-*fǫðr*; they should, of course, all be considered, but due to the limited scope of the present paper, they cannot all be taken up to (extensive) discussion here.

A question that needs to be dealt with in this context is the meaning of the word *faðir* (and, in effect, the meaning of *-fǫðr*). The sense *par préférence* usually ascribed to the word is 'biological father', but it is also used in other senses, e.g. about "enhver, der ved sin Alder, Stilling o. desl. staar i et faderligt Forhold til andre Mennesker" (Fritzner 1: 364).[11] Interesting is the use of *faðir* in the plural for 'Forfædre' (Jonsson 1863: 117), a sense also shown by Gk *πατήρ* (Liddell & Scott 1940: 1348); in view of this, *-fǫðr* may be interpreted as meaning not only 'having such and such a father', but possibly also 'having such and such a forefather, of such and such ancestry' (cf. Gk *ἐυπάτωρ* 'of noble family', Liddell & Scott 1940: 726[12]).

The ancestry of Óðinn is briefly accounted for in Gylfaginning of Snorra Edda, where we learn that he is the son of Borr and Bestla (SnE 1931: 14). His father, Borr — of whom little is told —, is the son of Buri, who came into existence by being licked out of the salty *hrimsteinar* by the cow Auðhumla (SnE 1931: 13 f.). He is described as "fagr alitvm, mikill ok mattvgr"[13] (op. cit.: 14).

[9] Risch 1974: § 24 table 1.
[10] Cf. Risch 1974: § 68 h.
[11] Cf. de Vries 1962: 108 with literature.
[12] This translation may, however, be nothing more than a scholarly paraphrase.
[13] "beautiful in appearance, big and powerful" (SnE 1987: 11).

5. Material

The material for the present study consists of examples of the known *-fǫðr* compounds. The examples currently known to me are met with in Snorra Edda (passim; some of the examples are met with in cited Eddic and scaldic stanzas) and in the Eddic poems Grímnismál (stanza 48), Helgakviða Hundingsbana I (stanza 38), Hyndluljóð (stanza 58), Lokasenna (stanza 58), Vafþrúðnismál (stanzas 2, 4 and 29) and Vǫluspá (stanzas 1, 27, 28, 29 and 43).

Examples found in Snorra Edda are excerpted mainly from Finnur Jónsson's 1931 edition (SnE 1931). Additional examples are excerpted from the 1848–87 Arnamagnæan Edition by Jón Sigurðsson et al. (SnE 1–3).

Examples found in the Eddic poems are excerpted from editions of the relevant manuscripts, which are GKS 2365 4to (Codex Regius, containing all of the relevant Eddic poems), AM 748 I a 4to (containing Grímnismál and Vafþrúðnismál), AM 544 4to (Hauksbók, containing Vǫluspá) and GKS 1005 fol. (Flateyjarbók, containing Hyndluljóð). The editions used are the 2001 Arnamagnæan facsimile and diplomatic edition of Codex Regius (KE 2001), Finnur Jónsson's 1896 facsimile and diplomatic edition of AM 748 I a 4to (AM 748 I a 4to 1896), Hauksbók 1892–96 and Flateyjarbók 1860. As regards KE 2001 and AM 748 I a 4to 1896, examples are excerpted from the diplomatic editions.

All examples are given in the orthography in which they appear in the cited sources and are delimited with quotation marks. A number in parentheses after a reference denotes the number of instances of identical examples in the cited place (absence of such a number indicates that there is only one appearance of the given example in the place cited).

There are in my opinion nine *-fǫðr* compounds to be found in the known Old Icelandic literature: *Alfǫðr*, *Aldafǫðr*, *Herfǫðr*, *Herjafǫðr*, *Herjansfǫðr*, *Hlé-/Hlæfǫðr*, *Sigfǫðr*, *Valfǫðr* and *Valsfǫðr*. In addition to these, there are two very doubtful compounds that will be omitted from the present study: ?*Jólfǫðr* and ?*Váfǫðr*. ?*Jólfǫðr* ("iǿlfǫðr", SnE 2: 473, "iólfôðr", op. cit.: 555) may be attested in the Óðins nǫfn of AM 748 I b 4to and the Óðins heiti of AM 757 4to. The cited examples may, however, also be alternative spellings of the Óðinn name *Jǫlfuðr* (Lex. poet.: 326) (on the etymology of this Óðinn name, see Falk 1924: 21 and further id. 1928: 322 with literature). Similarly, "vafǿðr" (SnE 2:

472) is probably an alternative spelling of the Óðinn name *Váfuðr* (Konráð Gíslason 1889: 638); see on this name Falk 1924: 32, de Vries 1962: 638.[14]

The material excerpted is presented in its entirety in the following.

Alfǫðr: NSg.: "alꝼaꝩþ*r*" Grm. 48, KE: 130; "alꝼǫðꝛ" Grm. 48, AM 748 I a 4[to] 1896:10; "Alfaꝩþr" SnE 1931: 9; "allfaꝩþr" SnE 1931: 10 (2); "allfaꝩðr" SnE 1931: 10, 17; "Allfaꝩðr", SnE 1931: 20, 24, 34, 36, 88 (2); "Allfavðr" SnE 1031: 20, 22, 27, 28, 43; "alfǫðr" SnE 2: 472. DSg.: "alꝼaꝩðvr" HHu. I 38, KE: 172; "Alfaꝩðr" SnE 1931: 38. GSg.: "Allfaꝩþvr" SnE 1931: 88, "alfavþrs", "alfavþr" SnE 2: 302.

Aldafǫðr: NSg.: "alða ꝼaꝩþ*r*" Vfþ. 4, KE 118; "alldafǫðr" SnE 2: 472. ASg.: "alða ꝼaꝩþ*r*" Vfþ. 53, KE 122; "allða ꝼaꝩð*vr*" Vfþ. 53, AM 748 I a 4[to] 1896: 6. GSg.: "Aldafaꝩðs" SnE 1931: 91.[15]

Herfǫðr: NSg.: "hꞩrꝼaꝩðꝛ" Vsp. 29, KE: 94.

Herjafǫðr: NSg.: "h*er*ia ꝼaꝩðꝛ" Grm. 19, KE: 126; "h*ær*ıa ꝼǫðꝛ" Grm. 19, AM 748 I a 4[to] 1896; "Heriafoðr" SnE 1931: 42; "henaföðr" SnE 1: 126 note 10; "Hænaföðr" ibid.[16]; "heriafǿðr" SnE 2: 472; GSg.: "h*er*ıaꝼaꝩðꝛſ" Vsp. 43, KE 96; "h*er*ia fǫðrs" Hauksbók 1892–96: 190; "h*er*ıaꝼaꝩðꝛſ" Grm. 25, KE: 129; "h*ær*ıaꝼǫðvr" Grm. 25, AM 748 I a 4[to] 1896:8; "h*er*ıa ꝼáꝩþrſ" Grm. 26, KE: 129 "h*ær*ıaꝼǫðꝛſ" Grm. 26, AM 748 I a 4[to] 1896: 8. ASg.: "h*er*ıaꝼaꝩðꝛ" Vfþ. 2, KE 118.

Herjansfǫðr: NSg.: "heriansfôðr" SnE 2: 555. ASg.: "herians faudur" (Flateyjarbók 1860: 11).

Hlé-/Hlæfǫðr: NSg.: "hlæfǫðr" SnE 2: 555.

Sigfǫðr: NSg.: "ſıgꝼaꝩðꝛ" Grm. 48, KE: 130; "Sigfavðr" SnE 1931: 28; "sigfôðr" SnE 2: 554. ASg.: "ſıgꝼaꝩð*vr*" Lks. 58 (KE: 154).[15] GSg.: "ſıgꝼaꝩð*vr*" Vsp. 55, KE: 98.[17]

Valfǫðr: NSg.: "ualꝼaꝩþ*r*" Vsp. 1, KE 92, "valꝼaꝩþ*r*" Grm. 48, KE 130.

---

[14] GSg. "vafǫðrs" (Hauksbók 1892–96), on the other hand, is doubtless to be read *Valfǫðr* (cf. Konráð Gíslason 1889: 248).

[15] This example has been corrected to "faꝩðrs" in Finnur Jónsson's edition (SnE 1931: 91 note 3). The spelling "faꝩðs" may be phonetically motivated, reflecting a form GSg. *-fǫðs*, resulting from an elision of *r* between two homorganic consonants.

[16] These peculiar examples are plausibly explained by Konráð Gíslason as scribal errors (Njála 1889: 248): the sequence ‹rı› much resembles and can easily be mistaken for ‹n›.

[17] The form *-fǫður* is unexpected; it may be regarded as supplemented from the paradigm of *faðir* (rather than interpreted as GSg./DSg. of *Alfaðir* or a tentative **Sigfaðir* respectively).

GSg.: “vafǫðrs” Vsp. 1, Hauksbók 1892–96: 189; “val ꝼa/ðrſ” Vsp. 27, KE 94; “v.” Vsp. 28, KE: 94.

Valsfǫðr: GSg.: “valsfavþr” SnE 2: 262.

From these examples, the complete paradigm of *-fǫðr* may be established as NSg. *-fǫðr*, ASg. *-fǫðr*, *-fǫður*, DSg. *-fǫðr*, *-fǫður*, GSg. *-fǫðr*, *-fǫður*, *-fǫðrs*, *-fǫðs*. ASg. DSg. GSg. *-fǫður* may be considered as supplemented from the *faðir* paradigm. GSg. *-fǫðrs* has been secondarily furnished with an ending *-s* much like GSg. *fǫðurs* (: *faðir*), which is “einigemal belegt” (Noreen 1923: § 420 Anm. 2); GSg. *-fǫðs* may be analysed as the result of an elision of *r* in GSg. *-fǫðrs*.

6. Analysis of the compounds

6.1. Alfǫðr

Alfǫðr is by far the most richly attested *-fǫðr* name. Most examples are met with in Gylfaginning of the Snorra Edda, where Alfǫðr (not Óðinn!) is presented to Gylfi as the highest deity (SnE 1931: 10). Snorri continues to refer to Óðinn as *Alfǫðr* throughout Gylfaginning, although the name *Óðinn* is also occasionally used. In view of the relatively low profile held by *Alfǫðr* in the Eddic and scaldic poetry, this is somewhat surprising: *Alfǫðr* appears once in Grímnismál, once in Helgakviða Hundingsbana and once in a stanza by Arnórr Jarlaskáld. Instead, Snorri’s fondness for the name may be due to an implicit association with the epithet Lat. *omnipater*[18] ‘der Allvater’ (Georges 1918: 1346) for the Christian god. In fact, the entire description of Óðinn following his introduction (SnE 1931: 10 f.) is in remarkable agreement with well-known conceptions of the Christian god (cf. Finnur Jónsson 1923: 682, Beck 2007: 13 with literature):

> Lifir hann of allar alldir ok stiornar a/llv riki s(inv) ok ræðr a/llvm lvtvm, storvm ok smám […] Hann smiþaþi himin ok iorð ok lopt ok alla eign þeiʀa […] hann gerþi maɴinn ok gaf honvm avnd þa, er lifa skal ok alldri tynaz, þott licamiɴ fvni at moldv eþa breɴi at a/skv; ok skolv allir menn lifa, þeir er rett erv siþaðir, ok vera meþ honvm sialfvm […]”[19] (SnE 1931: 10 f.).

[18] First attested in Prudentius (Falk 1924: 3).

[19] “He lives throughout all ages and rules all his kingdom and governs all things great and small […] He made heaven and earth and the skies and everything in them […] he made man and gave him a soul that shall live and never perish though the body decay to dust or burn to ashes. And all men who are righteous shall live and dwell with him himself […].” (Edda 1987: 9.)

Snorri's explicit explanation of the name *Alfǫðr* is that he is thus called because he is "faþir allra goþaɴa ok manna ok allz þes, er af honvm ok hans krapti var fvllgert" (SnE 1931: 17; cf. op. cit.: 27, Edda 1987: 21).[20] Perhaps Snorri's interpretation is the ultimate source of the translation given of the name in e.g. Lex. poet. (p. 7): 'alles fader' and Fritzner (1: 33): 'alle Tings Fader'. It should be pointed out that it is inconsistent with other passages in Snorra Edda as regards genetic relationships among the gods. Kennings quoted in Skáldskaparmál do refer to Óðinn as the father of e.g. Þórr (SnE 1931: 94), Baldr (SnE 1931: 97), Heimdallr, Týr, Bragi, Víðarr, Váli, Hǫðr (op. cit.: 99); but to several other gods, a different ancestry (or none whatsoever) is attributed. Njǫrðr, whose ancestry is not given, is the father of Freyr (op. cit.: 98) and Freyja (op. cit.: 29). Moreover, Óðinn himself is said to be the son of Borr and Bestla, and brother of Vili and Vé (op. cit.: 14), who take a prominent place in Norse cosmogony by creating mankind together with Óðinn. The attribute "faþir allra goþaɴa" of Óðinn seems very much like a rationalisation necessary to make sense out of the name *Alfǫðr* and should be viewed in the light of the Christian influences that evidently occur in Snorra Edda. The very fact that Snorri feels that he needs to explain the name *Alfǫðr* points in the same direction: he felt it necessary to interpret something not readily understandable and did so in accordance with his own frame of reference.

In modern times, the first attempted etymology of *Alfǫðr* was put forth in SnE (1848: 37 note a) and maintained that *Alfǫðr* had its origin in *Aldafǫðr*. Whether the resulting form stems from a linguistic process or scribal error remains unmentioned; neither option is very likely.

Falk (1924: 3) suggests a modified version of the same solution: the first component of *Alfǫðr* (*all-*) "er oppstått av *ald-*", stem of *ǫld* 'Mennesker, Skare af Mennesker; Menneskeslægt, Tidsalder' (Fritzner 3: 1083). An apparent weakness in this solution is the absence of any attestations of the **Aldfǫðr* referred to; analysing the first component as *al-*, *all-* is methodically preferable. Falk (op. cit.: 3 note 1) thus rightly dismisses the idea that *al-* reflects an original **all-*, stem of an unattested OIc. cognate of Goth. *alþs* 'gammel'.

Major lexica of the 18th and 19th centuries either — without discussion — give translations that presuppose that *Alfǫðr* is an endocentric com-

[20] "father of all the gods and of men and of everything that has been brought into being by him and his power" (Edda 1987: 13).

pound and that the first component contains *al-*, *all-* 'all, whole, every' (e.g. Fritzner 1: 33, Lex. poet.: 7)[21] or give transpositions instead of translations (e.g. "Alfader", Jonsson 1863: 16, "allfader", Heggstad et al. 2004: 25).

de Vries (1962: 6) claims that *Alfǫðr* "stimmt auffallend zu air *Oll-athair*, beiname des Gottes Dagdae; nur tritt der 1. teil in der form *al-* auf". If *al-* (with short *l*) is the older form (*all-* is attested first in Snorra Edda; cf. chapter 5 above) and *all-* is the result of a late reinterpretation, there is indeed disagreement between the first component of *Alfǫðr* and that of *Oll-athair*. Meid (1962: 120) seems to take the alleged "Übereinstimmung" between the two compounds as support for the claim that *oll* belongs together with Goth. *alls*.[22] However, regardless of the etymology of the first component, the second components cannot with any certainty be said to belong together: OIr. *athair* is a common variant of *athir* (see e.g. Thurneysen 1946: § 334), the *a* in the ultima being a glide vowel between a neutral and a palatal consonant (op. cit.: § 102.5). The form is ambiguous and the ablaut grade of the ultima is difficult to ascertain (McCone 1994: 276). A connection between OIc. *Alfǫðr* and OIr. *Oll-athair* is therefore difficult to establish.

Bjorvand & Lindeman (2007: 39) argue that *al-* displays an older sense 'stor' (whence the younger 'hel, all(e)') as first component of compounds, occurring in e.g. *Alfǫðr*, to which they ascribe the meaning 'store far'. A parallel is drawn with OIr. *oll*, which they analyse as PIE. **ol-no-*; apart from *Alfǫðr*, no compounds are mentioned. The claim that *al-* as first component of compounds means 'stor' seems to be rather weakly supported.

Orel (2003: 13) gives the reconstructed PGmc form **alaz* for OIc. *al-* in e.g. *al-vitr* 'all-wise' but reconstructs no original meaning. The etymology of this word, which occurs exclusively as a first component of compounds, is disputed. It is often compared to or regarded as a variant of *allr* 'hel, fuldstændig' (Fritzner 1: 39).[23] The assumed connection between the two words is conceived of in various ways.

Hellquist (1939: 11) analyses *allr* as a *nó*-adjective of the root "*al*"

[21] This presupposition may be traced back to the views expressed in Snorra Edda (c.f. above).

[22] There are conflicting views as to the etymology of OIr. *oll-* (see e.g. Hamp 2000, Schrijver 1997).

(cf. LIV: 262) 'växa' (cf. Brugmann 1906: § 180 β) and leaves the form *al-* unexplained. Alexander Jóhannesson (1956: 39) seems to trace *al-* and *allr* to two different roots ("wz."), *alo-* and *alno-*. Orel (2003: 13) relates that **alaz* is usually compared to e.g. OIr. *oll* 'amplus' (cf. above), but holds as more likely than such a connection that it is an exclusively Germanic formation, derived directly from the Gmc verb **alanan* "with a semantic development similar to that of Lat *tōtus* 'all' (to **teu-* 'to swell') […]". Orel provides no original meaning of PGmc. **alanan*, but mentions (p. 12) ON. *ala* 'to beget, to bear', OE. *alan* 'to nourish, to grow, to produce'. Goth. **alan* is attested only as a present participle *alands* 'sich nährend' (Feist 1939: 34) which semantically continues the middle voice (LIV: 262). The meaning ascribed to the root (**$h_2$el-*) in LIV (ibid.) is 'nähren, aufziehen'. The semantic development referred to by Orel (2003: 13) would seem to presuppose the middle voice sense of **alanan*, i.e. 'to grow' (cf. **teu-* 'to swell': Lat. *tōtus* 'all'), which would eventually have given 'all, whole, every'. However, it is difficult to conceive of such a semantic development without the assumption of an intermediate stage when **ala-* should have meant '(grown) big'; there must originally have been a clear semantic connection between the derivative and the derivational base. This provides theoretical support for the meaning 'stor' proposed for OIc. *al-* by Bjorvand & Lindeman (2007: 39).

A completely different possibility as regards the etymological analysis of *al-* in *Alfǫðr*, and one that has to my knowledge not previously been suggested, is that it may have originated in *alf-* (stem of *alfr* 'albe, elf', de Vries 1962: 5), a common first component of OWN. personal names (see e.g. Lind 1905–15: 11 ff.). The assumption of a (phonetically or graphically conditioned) writing ‹f› of etymological **-ff-* may be methodically dubious — cf. Falk's (1924: 3) aforementioned suggestion — but is supported by several 14th century attestations of the name *Álffinnr* with only one ‹f› (Lind 1905–15: 12): "Alfinr" (1326), "Alfinner" (1329), "Alfinr, -nnr" (1328) etc.[24] However, as these attestations are rather young, they may be of limited relevance.

Although there are several options (of varying appeal), the assump-

[23] See e.g. Hellquist 1939: 11 f., de Vries 1962: 4, Alexander Jóhannesson 1956: 39, Orel 2003: 16.
[24] Cf. Jánzen 1947: 64.

tion that the first component of *Alfǫðr* is the *al-* found in numerous compounded adjectives and participles (Fritzner 1: 26) remains the simplest solution. The question is what it means: is it to be translated ‘all, whole, every’ (cf. SnE 1931: 17, 27, Fritzner 1: 33, Lex. poet.: 7) or ‘big’ (cf. Bjorvand & Lindeman 2007: 39)? The former meaning is common in OIc., whereas the latter can only be inferred from etymological analysis: either *al-* is formed directly from PGmc **alanan* ‘grow’ and has at some point probably meant ‘grown (big)’ (cf. above) or it is a *nó*-adjective of *h_2*el-* ‘nähren, aufziehen’: *h̥$_2$*l-nó-* ‘nourished, grown up’ (cf. Hellquist 1939: 11, Brugmann 1906: § 180 β). The well-established meaning ‘all, whole, every’ should of course be preferred over the theoretically inferred ‘(grown) big’, but the latter need not be written off altogether. The methodically inferior **Alffǫðr* theory may also be considered, whereas the other suggested etymologies can be disregarded.

If the first component is *al-* ‘all, whole, every’, *Alfǫðr*, analysed as a possessive compound, may be interpreted as ‘having everyone as a father/forefather’ or ‘having all fathers/forefathers’ (cf. *Alarr* < **Alaharjaʀ* ‘wer das ganze Heer hat’, Jón Axel Harðarson 2004: 551). None of these notions is supported by our knowledge of Óðinn’s ancestry (cf. chapter 4 above).

A much more appealing interpretation is possible if the first component is taken to be *al-* ‘(grown) big’: ‘having a father/forefather who is (grown) big’.[25] As related in chapter 4 above, Óðinn’s father, Borr, is only very briefly mentioned in Snorra Edda, and he is not known by us to have been ‘(grown) big’. However, Óðinn’s grandfather, Buri, is fittingly characterised as “fagr alitvm, mikill ok mattvgr” (SnE 1931: 14).[26] Moreover, if this interpretation is correct, the name may allude to the myth of Buri’s birth as related in Snorra Edda (SnE 1931: 13 f.):

> Næst var þat, þa er hrimit dravp, at þar varð af kýr sv, er Avðhvmla h(et), en iiii. miolkar rvnv or spenvm hennar, ok fæddi hon Ymi. Þa mælti Gangleri: Við hvat fæddiz kyrin? Har s(egir): Hon sleikti hrimsteinana, er saltir voro,

[25] Also, if this meaning is presupposed for *al-*, the OIc. personal name *Alarr* (< **Alaharjaʀ*), which Jón Axel Harðarson (2004: 551) interprets as ‘wer das ganze Heer hat’, may be even more satisfyingly interpreted as ‘having a big army’.

[26] “beautiful in appearance, big and powerful” (Edda 1987: 11).

ok hiɴ fyrsta dag, er hon sleikti steinana, kom ór steininvm at qveldi maɴz har, aɴan dag maɴz havfvð; þriþia dag var þar allr maðr; sa er nefndr Bvri […].[27]

The agreement between this interpretation and the myth of Buri as related in Snorra Edda is striking; however, the solution depends on an interpretation of *al-* as meaning '(grown) big', and this meaning can to my knowledge only be theoretically inferred. If it could be shown that *al-* occurs in Old Norse with this meaning, the present suggestion would stand on firmer ground.

If finally *al-* is interpreted as the stem of *alfr* 'albe, elf' (de Vries 1962: 5), *Alfǫðr* may be interpreted as 'having an elf as father'. The elves are an elusive race of mythological beings that have been taken to be in some way connected with the *æsir* and possibly also the *vanir* (RGA 1: 130). It is, however, difficult to draw any conclusions regarding this hypothesis.

6.2. Aldafǫðr

Probably referring to *Aldafǫðr*, SnE 1848 (p. 37 note a) gives the translation 'pater hominum' of "alda faðir", an unattested NSg. form that must have been constructed on the basis of "allða ꝼaꝺ*vr*" (Vfþ. 53, AM 748 I a 4[to] 1896: 6). This translation is echoed in Lex. poet. (p. 5) as "menneskenes fader", and by Heggstad et al. (2004: 23) as "mannefar". In his work on Óðinn names, Falk (1924: 3) gives exactly the same translation as Lex. poet. and compares with the Óðinn name *Veratýr*, which seems to contain the GPl. *vera* of *verr* 'Mand' (Fritzner 3: 921) and *týr* 'gud, guddom' (Lex. poet.: 576).

The supposition that the first component of *Aldafǫðr* is GPl. of *ǫld* 'Mennesker, Skare af Mennesker; Menneskeslægt, Tidsalder' (Fritzner 3: 1083) presupposes that the compound is a case compound. Support for this might be gathered from the relatively many manuscript attestations containing a space between the components (e.g. "alða ꝼaþ*r*" Vfþ. 4, KE 118).

[27] "The next thing, when the rime dripped, was that there came into being from it a cow called Audhumla, and four rivers of milk flowed from its teats, and it fed Ymir.' Then spoke Gangleri: 'What did the cow feed on?' High said: 'It licked the rime-stones, which were salty. And the first day as it licked stones there came from the stones in the evening a man's hair, the second day a man's head, the third day there was a complete man there." (Edda 1987: 11.)

Possessive case compounds do occur in OI. (Wackernagel 1905: 109 a β, Brugmann 1906: § 47, 54) but are relatively rare. A tentative interpretation of *Aldafǫðr* as possessive could, if *ǫld* is interpreted as 'Tidsalder', yield the rather colourful but also rather hard-pressed meaning 'having the ages as father'. The name is probably more plausibly interpreted as an endocentric compound denoting Óðinn as the 'father' of men (cf. above and also Vsp. 18, NF: 3 f.) or (much less probably) the ages. As *alda-* also occurs in *Aldagautr* (Lex. poet.: 5), *Aldafǫðr* may also have been formed through free combination of first and second components, and thus be devoid of semantic content.

6.3. Herfǫðr

Herfǫðr is attested only once: in Vsp. 29 (Codex Regius). Falk (1924: 17) claims that it "betegner Oden som krigsgud" and thereby implicitly analyses the first component as containing *herr* m. 'heer; menge, volk' (de Vries 1962: 224). The same analysis is met with in Lex. poet. (p. 245), although a partially different interpretation is given: 'hærenes, mændenes (menneskenes) fader' (cf. 6.2 above). The analysis of the first component as containing *herr* is unobjectionable; there are no other likely candidates.

The allusion to Óðinn as god of war may be retained if *Herfǫðr* is interpreted as a possessive compound, possibly yielding the rather unsatisfying meaning 'having the army as father'. To my knowledge, no support for such an interpretation can be garnered from the mythology surrounding Óðinn. Regardless of the meaning of the first component, an interpretation of the compound as endocentric (with the meaning 'father of the people/army') seems more plausible (cf. 6.2 above). It may also be noted that *her-* occurs in the Óðinn names *Herteitr* and *Hertýr* and may have been transferred from these.

6.4. Herjafǫðr

While *Herfǫðr* is attested only once, *Herjafǫðr* is richly attested (see chapter 5 above) and occurs (like the former) already in Eddic poems (Grm., Vsp., Vfþ.). Falk (1924: 17) deals with both names in one paragraph and simply states that they "betegner Oden som krigsgud"; Lex. poet. (p. 245) gives the translation 'hærenes, menneskenes, fader' (cf. 6.3 above). The first component assumed seems to be GPl. of *herr* m. (cf.

6.3 above), *herja*. Like *Aldafǫðr*, *Herjafǫðr* is frequently written with a space between the components, which might indicate that it is indeed a case compound.

If an interpretation of *Herjafǫðr* as a possessive compound is attempted (notwithstanding the fact that it is a case compound, cf. 6.2 above), a meaning similar or identical to the one tentatively discussed for *Herfǫðr* may come into question; however, it is far less speculative to assume that *Herjafǫðr* was formed as an endocentric and alludes to Óðinn as 'father of men' or 'father of armies' (cf. 6.2, 6.3 above). It may also be a (metrically conditioned?) variant of *Herfǫðr*.

6.5. Herjansfǫðr

Herjansfǫðr, attested in the Óðins heiti of AM 757 4to and in Hyndl. 2, is peculiar in that the first component contains the Óðinn name *Herjan*(*n*) (Lex. poet.: 245). There seems to be no satisfying way to semantically interpret this name: if it is endocentric, it means 'father of Herjan' (which would mean that Óðinn would be his own father), and an interpretation of the compound as a possessive seems difficult. I will simply assume that it is a secondary and relatively young variant of *Herjafǫðr* (cf. Falk 1924: 17).

6.6. Hlé-/Hlæfǫðr

Hlé-/Hlæfǫðr ("hlæfǫðr", SnE 2: 472) is attested only once in the Óðins nǫfn of AM 748 I b 4to; the corresponding place in AM 757 4to has "Hleifruðr" (SnE 2: 555; cf. Lex. poet.: 262).

With due reserve, von Friesen (1900: 197), remarking that the latter form is "*ἅπαξ λεγόμενον*", analyses it as a compound *hleiforðr* (= OE. *hlāford* 'lord, master; husband', id. 1900: 196), which, he maintains, "har givits Oden såsom den främste af gudarne, såsom värd i Valhall" and which was reinterpreted as *hleifruðr* in analogy with Óðinn names in *-uðr*, e.g. *Dǫrruðr*, *Geiguðr*, *Váfuðr*, *Rǫgnuðr*. As regards the form *Hlæfǫðr*, von Friesen sees this as a compound independent of *Hleifruðr* and analyses the first component (possibly also appearing in *Hlæfreyr*) as reflecting PN. *hlaiwa* 'graf' (ibid.; cf. 'grafkummel' id. 1901: 18 f.). This is the only etymology proposed that considers ‹æ› to stand for *ǣ* (cf. below). Lex. poet. (p. 262) has the form *Hléfǫðr* and tentatively suggests "hlé- = *berömt*?", in which case it would be identical to PN. (*)*hleu̯a*-,

often taken to be found in PN. *Hleu̯aʒastiʀ* (cf. de Vries 1962: 236 and also Hald 1971: 20 ff., Andersson 1998: 22, Bjorvand & Lindeman 2007: 634 f.). Falk (1924: 17 f.) instead suggests that *hlé-* is identical to either *hlé* 'ly, beskyttelse mot været' (with reference to Óðinn as a god who "stiller storm og sjø") or *Hlér*, name of the god of the sea (also used to refer directly to the sea). The latter seems less appealing (cf. de Vries 1962: 236, who does not take it up for discussion): why would the name of another god appear in the first component of a dithematic name on Óðinn? Even if the name is interpreted as endocentric, there is no evidence that Óðinn should have been the father of *Hlér* or have anything else to do with him. Also, Falk's (1924: 18) "tilknytning av de omhandlede Odensnavn [*Hléfreyr* and *Hléfǫðr*] til havet" does not convince.

It is difficult to decide on any of the proposed etymologies of *hlé-/hlæ-*. According to SnE 2, the manuscript has ‹æ›, but the same is frequently used for *e* elsewhere: "gæirǫlnir", "ænnibrattr", "gæstvmblindi" (SnE 2: 472 f.).[28] Of importance here is the occurrence of ‹æ› for etymological *ē* in e.g. "rætt" (op. cit.: 466) *rétt*, which shows that ‹æ› can be read as *ē*; the apparent advantage of von Friesen's etymology falls with this observation.

The suggestion that the first component is the otherwise unattested OWN. **hlé-* 'berömt' has some merit, as this is (possibly) attested as the first component of a dithematic personal name in PN. If we assume that this suggestion is correct, an interpretation of the name as a possessive compound yields the tentative meaning 'having a father/forefather who is/makes famous (endowed with fame)'. Unfortunately, it is difficult to ascertain whether Buri or Borr was at any point considered particularly famous, or if either of them ever endowed others with fame.

If the first component contains *hlé* 'ly, beskyttelse mot været' (which has also been suggested for *Hleu̯aʒastiʀ*, Hald 1971: 20 f. with literature), *Hléfǫðr* may be interpreted as "having a father/forefather who is endowed with protection from the weather". Though admittedly far-fetched, the idea that this might refer to Óðinn's grandfather Buri, when concealed within the *hrimsteinar* from whence he eventually emerged (SnE 1931: 13 f.), may be mentioned.

If, finally, the first component contains *hlæ* 'graf, grafkummel', an in-

[28] Corresponding to "geirôlnir", "ennibrattr" and "gestumblinnde" in AM 757 4[to] (SnE 2: 556).

terpretation of *Hlæfǫðr* as possessive could yield a meaning 'having a father/forefather who is endowed with a gravemound/endows with gravemounds'. It is difficult to find any support for this interpretation in the mythology.

6.7. Sigfǫðr

Sigfǫðr is relatively richly attested and appears solely in Eddic poetry. It is interpreted in Lex. poet. (p. 493) as 'kamp-fader' (cf. Falk 1924: 25), which presupposes that the first component contains *sig* n. 'kamp' (Lex. poet.: 493). However, *sigr* m 'sejr' (Lex.poet.: 494) is equally possible (cf. Blöndal 1989: 813); the word is an *s*-stem and, as such, regularly appears with the stem formant -*i*- when occuring as first component of a compound in accordance with the so-called Caland system (see e.g. Meissner 2006: 14 ff. with literature). The *sig*- occuring frequently in ON. dithematic personal names is consensually analysed as the stem of *sigr* m. (ibid., Peterson 2007: 189), but this does not, of course, mean that Óðinn names with the first component *sig*- (e.g. *Sigfǫðr*, *Siggautr*, *Sigþér*, *Sigþrór*, *Sigtýr*, Falk 1924: 25 f.) necessarily have to be analysed thus (except reasonably the ones that are attested as personal names, e.g. *Sigmundr*, *Sigtryggr*, Falk 1924: 25). A third possibility is that the first component is *sig* n. 'Tyngde, Vægt [...]' (Fritzner 1: 232), but this is unlikely for semantic reasons.

When understood as a possessive compound, *Sigfǫðr* may thus be interpreted as 'having the battle/victory as father'. There is no direct support in the sources for such an interpretation, but the idea does accord well with the common conception of Óðinn as a god of war (cf. RGA 35: 759).

The alternative notion of Óðinn as the father of battle or victory is of course equally possible to align with the conception of Óðinn as a war god. It is difficult to decide whether *Sigfǫðr* should be understood as endocentric or possessive. There seems to be no conclusive evidence in either direction, and both options lead to rather awkward translations: Óðinn may either have been perceived as 'the god who induces battle' (and thereby is the battle's 'father' of sorts) or 'the god who comes into being by battle, who is sprung from battle'. Perhaps the most likely solution is that the name was formed by way of free combination of first and second components. The first component *sig*- occurs in several other dithematic Óðinn names (see above) and may have been transferred from

these and combined with the second component *-fǫðr*. *Sigtýr* is also attested as an appellative (NPl. *sigtívar*) and is very plausibly translated as ‘battle god’ (cf. Lex. poet.: 494 f.); if a sole original source of the first component *sig-* in Óðinn names is to be picked, *Sigtýr* is a likely candidate.

6.8. Valfǫðr

Beside *Alfǫðr* (see 6.1 above), *Valfǫðr* is the only *-fǫðr* name that is explained in Snorra Edda: “Oþinn h(eitir) Allfavðr, þviat hann er faþir allra goþa; hann h(eitir) ok Valfa/ðr, þviat hans oska synir erv allir þeir, er ival falla”[29] (SnE 1931: 27). Falk (1924: 32) seems to accept this explanation without discussion. Fritzner (3: 845) gives the translation ‘de faldnes Fader’, paraphrased by Heggstad et al. (2004: 480) as ‘far til dei falne’. The first component is thus analysed as either *val* n. ‘de faldne’ (Fritzner 3: 843) or *valr* m. ‘id.’ (op. cit.: 847), both of uncertain origin (de Vries 1962: 640, 642) but possibly connected to the root **u̯el* ‘reissen, rauben’ (op.cit.: 642; cf. Alexander Jóhannesson 1956: 164, Pokorny 1959: 1144). *valr* m. seems to be attested in ON. only in the sense ‘der tote auf dem walplatz’ (de Vries 162: 642),[30] but occurs, according to de Vries (ibid.) in OE. also in the sense ‘walstatt, blutbad’ and in OHG. meaning ‘walstatt’.

Bjorvand & Lindeman (2007: 1251) reconstruct the form Gmc **wala-* m./n.[31] (the neutral form originating from a collective NPl. **walō*), formed from a root “**(s)wel-* ‘dø’ (med *s*-mobile, jf. *slim*) som vi også finner spor av i *svelte* […]”. In LIV (p. 610), OWN. *svelta* is connected to the root ?**su̯eld-* ‘verhungern, sterben’.

If *valr* is connected to the aforementioned root **u̯el* = **u̯elh*$_3$- (LIV: 679) or **u̯elh*$_2$- (ibid. note 1) ‘schlagen’, an original meaning ‘blow; battle’ (cf. OE. *wæl* ‘blutbad’, de Vries 1962: 642) might possibly be inferred.

If the first component is interpreted as *valr* m. or *val* n. ‘der tote auf dem walplatz’, an interpretation of *Valfǫðr* could yield the meaning

[29] ”Odin is called All-father, for he is father of all gods. He is also called Val-father [father of the slain], since all those who fall in battle are his adopted sons” (SnE 1987: 21).
[30] Cf. Bjorvand & Lindeman 2007: 1251: “Norr. *valr* m. (og *val* n.) betyr først og fremst ‘de falne i slag, mannefall’, men forekommer også om ‘valplass’”.
[31] Noreen (1923: § 387), however, lists *valr* m. as an *i*-stem.

'having those fallen in the battlefield as fathers', which enjoys no support from the mythology.

Another possibility is to interpret the name as a double possessive (see chapter 4 above) meaning 'having a father who has the fallen'. Interestingly, this may enjoy some (albeit uncertain) support from Bdr. 6 (NF: 136), where Óðinn, appearing under the name *Vegtamr*, claims that he is the son of *Valtamr* — if this name is not, as has been claimed by Falk (1924: 33, cf. Lex. poet.: 591), in fact an Óðinn name, this may indicate some kind of connection between Óðinn's father (Burr) and the fallen warriors.

If *valr* m. (or *val* n.) is instead interpreted as meaning 'walplatz', the resulting meaning could instead be 'having the battlefield as father', 'sprung from the battlefield'. Inferring the meaning 'battle' for the first component yields 'having the battle as father'. Both of these interpretations are somewhat appealing in view of the common conception of Óðinn as a god of war (cf. 6.6 above, RGA 35: 759), but find no direct support in the mythology.

Yet another hitherto neglected possibility is that the first component may contain *valr* m. 'falk' (Lex. poet.: 590). If so, the compound may be interpreted as 'having a falcon as father/forefather' or, as a double possessive, as 'having a father/forefather who has a falcon'. These interpretations also lack support from the mythology.

The axiomatic interpretation of *Valfǫðr* as an endocentric compound meaning 'de faldnes Fader' (Fritzner 3: 845), possibly originating in the explanation found in Snorra Edda (SnE 1931: 27), is not without appeal, but it may also be a relatively late rationalisation (cf. 6.1 above). It is quite possible that *Valfǫðr* should be analysed as neither possessive nor endocentric; the occurrence of the first component *val-* in several other Óðinn names (e.g. *Val-Gautr*, *Valkjósandi*, *Valtýr*, *Valþǫgnir*, Falk 1924: 32 f.) opens up the possibility that *Valfǫðr* was formed through free combination of first and second components.

6.9. Valsfǫðr

Valsfǫðr is attested only once in Codex Uppsaliensis as a variant of *Valfǫðr*. Its absence in the literature indicates that it is commonly identified with the latter, and considering that the corresponding passages of the other manuscripts have *Valfǫðr*, it is probably easiest understood this way; it is difficult to interpret the first component as a stem of another

word. As *Valsfǫðr* is completely absent from the Eddic poetry, I will assume that it is the result of a relatively late remodelling of *Valfǫðr*.

7. Conclusions

The present study has concluded that at least one of the *fǫðr* compounds — *Alfǫðr* — may be plausibly interpreted as a possessive compound with remarkable support from the mythology as related in Snorra Edda. Some support for such an interpretation of *Valfǫðr* might also be gathered from Baldrs draumar 6. *Hlé-/Hlæfǫðr* is difficult to conclusively etymologise, but may well have been formed as a possessive, although mythological support for any of the inferrable meanings (see 6.6 above) is lacking. *Herjansfǫðr* and *Valsfǫðr* are probably best understood as late remodellings of *Herjafǫðr* and *Valfǫðr* respectively. For the remaining *-fǫðr* compounds, any attempt to analyse them as possessives yields only more or less hard-pressed and unsupportable semantics. The traditional endocentric interpretations are often preferrable (cf. 6.2–6.4 above), but sometimes quite as hard-proven as the tentatively suggested possessive interpretations (cf. 6.7 above). In the case of *Alfǫðr*, the traditional endocentric interpretation seems to be based on the explanation of the name given in Snorra Edda (SnE 1931: 17, 27), which seems very much like a late rationalisation, to a high degree influenced by Christianity.

It is of course possible that *-fǫðr* is possessive only in a select few of the known compounds in which it occurs (likely in *Alfǫðr* and possibly in *Valfǫðr*), and that the other compounds containing it are of younger origin, having been formed at a time when *-fǫðr* had lost its possessive semantic element. Possessive compounds are an antique feature of Germanic and became marginalised in ON. for various reasons, such as adjectival suffixation (Carr 1939: 165). The type with an amphikinetic second component is especially sparsely represented in Germanic (apart from *-fǫðr*, it may possibly be represented by Goth. *fidūrdōgs* 'lasting four days', Carr 1939: 64). A reinterpretation of *-fǫðr* as simply meaning 'father' is understandable and expected.

One possibility that should be seriously considered (cf. chapter 3 above) is that some of the *-fǫðr* compounds may have been formed by way of free combination of first and second components (resulting in a lack of semantic relationship between the components) much like dithe-

matic personal names were formed through the principle of variation in OWN. (Janzén 1947: 31). A prerequisite for such a process is, of course, that there are other dithematic names containing the components in question. Most of the first components met with in *-fǫðr* compounds also occur in other dithematic Óðinn names: *alda-* in *Aldagautr* (Lex. poet.: 5); *her-* in *Herblindi* (Falk 1924: 16), *Herteitr*, *Hertýr* (op. cit.: 17); *hlé-/hlæ-* in *Hlé-/Hlæfreyr* (ibid.); *sig-* in *Sigþér*, *Sig-Gautr*, *Sigmundr*, *Sigtryggr*, *Sigtýr*, *Sig-Þrór* (op. cit.: 25 f.) and *val-* in *Val-Gautr*, *Valkjósandi*, *Valtýr*, *Valþǫgnir* and possibly *Valtamr* (op. cit.: 32 f.). In fact, if *herja-* and *herjans-* are regarded as variants of *her-* and *vals-* as a variant of *val-*, the only initial component of a *-fǫðr* compound that does not occur in some form in another Óðinn name is *al-*, appearing uniquely in *Alfǫðr*. It is interesting to note that this is also the *-fǫðr* compound that is most plausibly interpreted as possessive (see chapter 6.1 above).

Perhaps *Alfǫðr* is the sole original source of the second component *-fǫðr* and the other compounds were formed through free combination of *-fǫðr* with first components gathered from other Óðinn names. The multitude of Óðinn names passed down to us makes it likely that there was substantial zeal among those involved in the composition of ON. poetry to continually invent new Óðinn names; this also fits in with the view that variation was an important stylistic feature of Germanic poetry (RGA 32: 72 ff.).[32] In view of this, it is not an unreasonable assumption that most of the relatively numerous *-fǫðr* compounds known to us might have been formed on the model of one single compound. The assumption that *Alfǫðr* is the original *-fǫðr* compound rests on the premise that it is also the oldest one. At present, this is impossible to prove, but certainly should not be considered impossible.

Analysing the *-fǫðr* compounds as possessives does not in all cases yield attractive semantics, and the attempts often result in hard-proven hypotheses and speculation. However, as this brief study has shown, although such an analysis is often difficult, it is often possible and in some cases offers a solution quite on a par with or maybe even slightly more appealing than the corresponding traditional analysis of the compound at

[32] Quite often, a *-fǫðr* compound alliterates, e.g. "**V**iltu, at ek, **V**alföðr! **v**el framtelja […]" (Vsp. 1, NF: 1), "[…] af **v**eði **V**alföðrs. **V**ituð ér enn […] (Vsp. 29, 28, NF: 5), "Valði **h**enni **H**erföðr **h**ringa ok men […]" (Vsp. 29, NF: 5), "[…] **s**velgr h*ann* alla*n* **S**igfa*/*ð*vr*" (Lks. 58, NF: 122). Whether it is to be understood here that the first component of the relevant *-fǫðr* compound is alliteratively conditioned remains unclear.

hand as endocentric. It is difficult to convincingly prove anything within the present problem complex, but I hope that the suggestions (sometimes very tentatively) presented here may nurture discussion on this interesting and elusive group of Óðinn names.

Literature

Alexander Jóhannesson, 1956: Isländisches etymologisches Wörterbuch. Bern.

AM 748 I a 4[to] 1896 = Håndskriftet Nr. 748, 4[to], bl. 1–6 i den Arna-magnæanske samling (Brudstykke af den ældre Edda) i fototypisk og diplomatisk gengivelse. Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. København.

Andersson, Thorsten, 1998: ”Germanskt personnamnsskick i indoeuropeiskt perspektiv”. In: T. Andersson, E. Brylla & A. Jacobson-Widding (eds): Personnamn och social identitet. Handlingar från ett Natur och Kultur-symposium i Sigtuna 19–22 september 1996. With English summaries. Stockholm 1998. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Konferenser 42.) Pp. 13–35.

ANF = Arkiv för nordisk filologi. 1–. Christiania–Lund 1883 ff.

Beck, Heinrich, 2007: “Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit”. In: SI 58 (2007), pp. 5–32.

Bjorvand, Harald & Lindeman, Fredrik Otto, 2007: Våre arveord. Etymologisk ordbok. Revidert og utvidet utgave. Oslo.

Blöndal, Ásgeir Magnússon, 1989: Íslensk orðsifjabók. 2. prentun með leiðréttingum. Reykjavík.

Brugmann, Karl, 1906: Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Zweite Bearbeitung. 2:1. Strassburg.

DS = Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft. 1–. Wien 1949 ff.

de Vries, Jan, 1962: Altnordisches etymologisches wörterbuch. Zweite verbesserte auflage. Leiden.

Edda 1987 = Snorri Sturluson, Edda. Translated and edited by Anthony Faulkes. London–Vermont 1987.

Ériu = Ériu. Founded as The Journal of The School of Irish Learning. Devoted to Irish Philology and Literature. 1–. Dublin 1904 ff.

Fabian, Erich, 1931: Das exozentrische Kompositum im Deutschen. Leipzig. (Form und Geist. Arbeiten zur germanischen Philologie 20.)

Falk, Hjalmar, 1924: Odensheite. Kristiania. (Videnskapsselskapets Skrifter. 2. Hist.-filos. Klasse. 1924. No. 10.)

—, 1928: “Ordstudier 1”. In: ANF 44 (1928), pp. 315–24.

Feist, Sigmund, 1939: Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen. Dritte neubearbeite und vermehrte Auflage. Leiden.

Finnur Jónsson, 1923: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. Andet bind. København.
Fortson, Benjamin W. IV, 2004: Indo-European Language and Culture. Oxford. (Blackwell Textbooks in Linguistics 19.)
Frisk, Hjalmar, 1970: Griechisches etymologisches Wörterbuch. Band 2: Κρ–Ω. Heidelberg. (Indogermanisches Bibliotek. 2. Reihe – Wörterbücher.)
Fritzner = Fritzner, Johan, Ordbog over det gamle norske Sprog 1–3. Omarbeidet, forøget og forbedret Udg. Kristiania 1886–96.
Georges, Karl Ernst, 1918: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel. Achte verbesserte und vermehrte Auflage von Heinrich Georges. Zweiter Band. Hannover–Leipzig.
Grønvik, Ottar, 1992: ”Runesteinen fra Malt i Jylland”. In: ANF 107 (1992), pp. 1–34.
Hald, Kristian, 1971: Personnavne i Danmark. 1. Oldtiden. København. (Dansk historisk fællesforenings håndbøger.)
Hamp, Eric P., 2000: “Varia 1. *(h)uile*”. In: Ériu 51 (2000), pp. 182 f.
Hauksbók 1892–96 = Hauksbók udgiven efter de arnamagnæanske håndskrifter No. 371, 544 og 675, 4⁰ samt forskellige papirshåndskrifter af Det kongelige nordiske oldskrift-selskab. København.
Heggstad, Leiv et al., 2004: Norrøn ordbok. 4. utgåva av Gamalnorsk ordbok. Oslo.
Hellquist, Elof, 1939: Svensk etymologisk ordbok. Ny omarbetad och utvidgad upplaga. Lund.
Heusler, Andreas, 1932: Altisländisches Elementarbuch. Dritte auflage. Heidelberg.
Hirt, Hermann, 1932: Handbuch des Urgermanischen. Teil 2: Stammbildungs- und Flexionslehre. Heidelberg.
Hollifield, Patrick Henry, 1984: “Raising in Unaccented Syllables in Germanic”. In: DS 30,1 (1984), pp. 29–72.
IF = Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft. 1–. Strassburg–Berlin 1892 ff.
Iversen, Ragnvald, 1973: Norrøn grammatikk. 7. utgave revidert ved E. F. Halvorsen. Oslo.
Janzén, Assar, 1947: “De fornvästnordiska personnamnen”. In: A. Janzén (ed.): Personnamn. Stockholm–Oslo–København 1947. (Nordisk kultur 7.) Pp. 22–186.
Jasanoff, Jay H., 2003: Hittite and the Indo-European Verb. Oxford.
Jón Axel Harðarson, 2004: “Nordische Personennamen vom Typ *Einarr*, *Hróarr* und *Steinarr*”. In: A. van Nahl, L. Elmevik & S. Brink (eds): Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht. Berlin–New York. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 44). Pp. 545–64.
Jonsson, Erik, 1863: Oldnordisk Ordbog ved det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab. Kjøbenhavn.

KE = Konungsbók eddukvæða. Codex Regius. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi Gl. Kgl. Sml. 2365 4to. Vésteinn Ólason ritaði inngang. Guðvarður Már Gunnlaugsson ritstýrði textum. Reykjavík 2001. (Íslensk miðaldahandrit. Manuscripta Islandica Medii Aevi 3.)

Konráð Gíslason, 1889: ”Bemærkninger til Njála 2”. In: Njála. Udgivet efter gamle håndskrifter af Det kongelige nordiske oldskrift-selskab. Andet bind. Köbenhavn 1889, pp. 29–45.

Lex. poet. = Lexicon poeticum antiquae linquae septentrionalis. Oprindelig forfattet af Sveinbjörn Egilsson. Forøget og påny udgivet for det kongelige nordiske oldskriftselskab. 2. udgave ved Finnur Jónsson. København 1931.

Liddell, Henry George, & Scott, Robert, 1940: A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford.

Lind, E[rik] H[enrik], 1905–15: Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden. Uppsala–Leipzig.

LIV = Rix, Helmut et al., 2001, LIV. Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden.

McCone, Kim R., 1994: “Zum Ablaut der keltischen *r*-Stämme”. In: J. Elmegård Rasmussen (ed.): In Honorem Holger Pedersen. Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 26. bis 28. März 1993 in Kopenhagen. Wiesbaden 1994, pp. 275–84.

Meid, Wolfgang, 1962: ”Vendryes, Lexique étymologique de l’irlandais ancien”. In: IF 67 (1962), pp. 116–20.

Meissner, Torsten, 2006: S-stem Nouns and Adjectives in Greek and Proto-Indo-European. A Diachronic Study in Word Formation. Oxford. (Oxford Classical Monographs.)

NF = Norrœn fornkvæði. Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer, almindelig kaldet Sæmundar Edda híns fróða. Udgiven af Sophus Bugge. Christiania 1867.

Noreen, Adolf, 1923: Altisländische und altnorwegische grammatik (laut- und flexionslehre) unter berücksichtigung des urnordischen. 4. vollständig umgearbeitete aufl. Halle (Saale). (Sammlung kurzer grammatiken germanischer dialekte 4. Altnordische grammatik 1.)

Pokorny, Julius, 1959: Indogermanisches etymologisches Wörterbuch 1. Bern–München.

Prokosch, E[duard], 1939: A Comparative Germanic Grammar. Philadelphia. (William Dwight Whitney Linguistic Series.)

Orel, Vladimir, 2003: A Handbook of Germanic Etymology. Leiden–Boston.

RGA = H. Beck et al. (ed.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 1–35. Von Johannes Hoops. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin–New York 1973–2007.

Risch, Ernst, 1974: Wortbildung der homerischen Sprache. Zweite, völlig überarbeitete Auflage. Berlin–New York.

Schindler, Jochem, 1975: ”Zum Ablaut der neutralen *s*-Stämme des Indogermanischen”. In: H. Rix (ed.): Flexion und Wortbildung. Akten der 5. Fachta-

gung der Indogermanischen Gesellschaft, Regensburg, 9.–14. September 1973. Wiesbaden 1975, pp. 259–67.

Schindler, Jochem, 1986: "Zu den homerischen ῥοδοδάκτυλος-Komposita". In: A. Etter (ed.): o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag. Berlin–New York 1986, pp. 393–401.

Schrijver, Peter, 1997: "On the Nature and Origin of Word-Initial *H*- in the Würzburg Glosses". In: Ériu 48 (1997), pp. 205–28.

SI = Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok. 1–. Uppsala 1950 ff.

SnE = Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi 1–3. Sumptibus Legati Arnamagnæani. Hafniæ 1848–87.

SnE 1931 = Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson. København 1931.

Streitberg, Wilhelm, 1896: Urgermanische Grammatik. Einführung in das vergleichende Studium der altgermanischen Dialekte. Heidelberg.

Thurneysen, Rudolf, 1946: A Grammar of Old Irish. Revised and Enlarged Edition. Translated from the German by D. A. Binchy and Osborn Bergin. Dublin.

Tremblay, Xavier, 2003: La déclinaison des noms de parenté en -*ter*- en indo-européen. Innsbruck. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 106.)

Wackernagel, Jakob, 1905: Altindische Grammatik. 2, 1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen.

Wessén, Elias, 1966: Isländsk grammatik. Andra upplagan. Stockholm.

Widmer, Paul, 2004: Das Korn des weiten Feldes. Interne Derivation, Derivationskette und Flexionsklassenhierarchie: Aspekte der nominalen Wortbildung im Urindogermanischen. Innsbruck. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 111.)

von Friesen, Otto, 1900: "Till tolkningen af Tune-stenen". In: ANF 16 (1900), pp. 191–200.

—, 1901: Till den nordiska språkhistorien. Bidrag. (Mit einem Résumé in deutscher Sprache.) Uppsala–Leipzig. (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 7.2.)

Summary

MATHIAS STRANDBERG

A group of Old Icelandic Óðinn names are known to contain the second component *-fǫðr*, the etymology of which has been subject to some discussion. In the present study, an etymology presented by Hollifield (1984), according to which *-fǫðr* is to be understood as cognate with Greek *-πάτωρ*, is considered superior to the alternative suggestions. A problem with this etymology is discerned: Greek compounds in *-πάτωρ* are possessive, whereas the *-fǫðr* compounds are traditionally regarded as endocentrics. An attempt is therefore made to interpret each of the known *-fǫðr* compounds as possessive. The method employed con-

sists of testing tentative semantic possibilities with reference to the mythological account of Óðinn and his ancestry given in Snorra Edda. The study does not yield any conclusive results, but it is found that an interpretation of *Alfǫðr* as a possessive compound meaning 'having a forefather who is (grown) big' enjoys remarkable support from the account given in Snorra Edda of Óðinn's ancestry, where his grandfather Buri is described as "beautiful in appearance, big and powerful" (Edda 1987: 11). For the remaining compounds, it is suggested that they might have been formed through free combination of the second component *-fǫðr* with first components gathered from other dithematic Óðinn names, thus lacking a semantic relationship between the components.

Bautasteinn – fallos?
Kring en tolkning av ett fornvästnordiskt ord

SUSANNE HAUGEN

En framträdande tolkning av ordet *bautasteinn* (sv. *bautasten*) är 'fallossymbol'. Den förekommer bl.a. i Jóhannessons, de Vries' och Bjorvand & Lindemans etymologiska verk.[1] Även utom språkforskningen har etymologin lagts till grund för en tolkning av stenarna som fallossymboler:

> For various reasons, not least etymological, bautasteiner have been interpreted as phallic symbols. (Perkins 1999:211.)

Tolkningen av *bautasteinn* som fallossymbol vilar emellertid på svaga språkliga grunder, och tolkningen bör därför förkastas. Syftet med föreliggande uppsats är att, främst ur ett filologiskt perspektiv, blottlägga de grundläggande svagheterna i fallostolkningen av ordet *bautasteinn*.[2]

Fallostolkningens ursprung och grunder

Ordet *bautasteinn* är en determinativ sammansättning där förleden står i genitiv. Sammansättningen kan beläggas med tre förledsformer: *bauta-, bautar-* och *bautaðar-* (Haugen 2007:143).[3] Förledens ursprungliga form är viktig att utreda eftersom olika förledsformer kan återgå på olika ord, vilket naturligtvis får följder för sammansättningens betydelse. En

---

[1] Jóhannesson 1956, de Vries 2:a utg. 1962, Hellquist 4:e tryckn. 1980 av 3:e uppl. 1948.
[2] För en utredning av ordets etymologi, komposition och betydelse i fornvästnordiskan hänvisar jag till min avhandling (Haugen 2007, kap. 4). Där föreslås även en alternativ tolkning.
[3] Förleden återges här i formen *bauta-* i de fall då förledens form inte står i fokus.

utgångspunkt i fallostolkningen är att förledsformerna *bauta-* och *bautar-* är kortformer av *bautaðar-* (nom. *bautuðr* el. *bautaðr*)[4] som antas vara förledens ursprungliga form. Upphovet till denna härledning, och därmed till fallostolkningen av ordet *bautasteinn,* står att finna hos Sophus Bugge och hans Edda-utgåva (1867). Där bedömer Bugge formen *bautar-* som osäker, och i stället menar han att formen *bauta-* är den allmänna (Bugge 1867:51, not till vers 72). Längre fram i samma verk, i avsnittet ”Tilæg og rettelser”, reviderar han emellertid sin uppfattning. Där hänvisar han till en av handskrifterna till *Egil Skallagrimssons saga* som har formen *bautar-* och förklarar denna form som en förkortning av *bautaðar-*. Om denne form skriver Bugge: ”[…] kan kun have activ Betydning ’en som støder’. Ordet bruges i Skaldskab som Betegnelse for Hest og Okse og betegner i bautaðarsteinn vistnok ’en drabelig Kjæmpe’” (Bugge 1867:394, not till vers 72).

Från Bugges utlåtande kring belägget i Egilssagan har sedan fallostolkningen emanerat. Enligt Fritzner (1886:119) är förkortningarna *bauta- bautar-* ← *bautaðar* analoga med ordbildningar som *vagga*(*r*)*steinn* av *vaggaðarsteinn* och *almagalauss* av *almagaðalauss*. Senare kom Magnus Olsen att tolka bautastenar som fallossymboler (se Olsen i Eitrem 1909:68, Olsen 1915:252 f., Olsen & Bugge 1917:658), delvis på grundval av Bugges härledning, och ifrån Olsen tycks fallostolkningen sedan ha spridits vidare.

Det verb som ligger till grund för *bauta*(*ðar*)- är *bauta* ’slå’ som enligt min egen undersökning förekommer i två delbetydelser i fornvästnordiskan, ’dräpa’ och ’utdela slag (utan att resultat anges)’ (Haugen 2007:163). Inom fallostolkningen har den senare delbetydelsen hos verbet lyfts fram och utifrån Bugges tolkning har man alltså tagit fasta på ordet *bautuðr* och dess betydelse, som man anser vara den centrala och ursprungliga. Precis som Bugge skriver förekommer detta ord endast som heiti (i Þulur i *Snorres Edda*) för ’oxe’ eller ’häst’, dvs. som ’slår’ med hornen resp. hovarna. Dessa betydelser, även med tillägg av ’hingst’, har sedan blivit en viktig utgångspunkt för fallostolkningen:

> Till dette verbet hører bl.a. også norr. beytill m. ”avlelem (på hest)”, egtl. ”støter” < germ. *bautila-, jf. det motsvarende eng. beetle ”kølle, (broleg-

[4] Ordet uppträder i flera former i handskrifterna: *bautuðr, bautaðr, baurrudr,* och *bauruðr* (Haugen 2007:142, se vidare s. 170–173 för en diskussion av detta ords form och betydelse). Här återger jag ordet i formen *bautuðr.*

> ger)jomfru", ODEE (85). Det er følgelig mulig at disse steinene oppr. var fallossymboler [...] (Bjorvand & Lindeman 2000:59.)[5]

> Tolkes alm. som 'sten, hvormed der bliver stukket el. slået'; men er det en sideform til oldnord. bautuðr 'hingst; tyr' (jf. beytill 'hingstens avlelem'), er bautaðr muligvis snarere en betegn. for 'fallos'. Stenene har bl.a. været frugtbarhedssymboler. (Nielsen 1991:43.)

Perspektiv på fallostolkningen

I fallostolkningen ligger fokus på mannens roll i fortplantningen, inte minst i valet av beteckningen *fallos* som är bildad till lat. *phallos* och gr. φαλλός 'manslem' (se t.ex. *SAOB* spalt F196). Detta gör mannen till norm eftersom mannens lem får representera *fruktbarhet* (jfr *NEO,* uppslagsord "falloskult"), ett begrepp som för människans vidkommande omfattar två kön.

Fallostolkningen har uppkommit i en föreställningsvärld där det manliga dominerar. Det visar sig inte minst i hur oreflekterat begreppet *fallos* har använts. Richard Perkins menar t.ex. att "In Öland, for example, women sought relief from infertility by stroking certain *bautasteiner*" (Perkins 1999:211). Perkins menar alltså att stenarna kan tolkas som fallossymboler eftersom kvinnor (!) strök på dem för att kunna bli gravida. Perkins har också delvis feltolkat sina källor, antagligen omedvetet och utifrån sin – och andras – föreställning om kön.[6] På annan plats i den text som citerades inledningsvis hänvisar Perkins till två källor som stöd för att kvinnor på Öland har sökt råda bot på sin infertilitet genom att stryka på bautastenar (Perkins 1999:211). I den ena källan står förvisso att vissa bautastenar på Öland beströks av kvinnor som hjälp mot infertilitet (Cnattingius 1954:42), men i den andra står att kvinnor kunde "ofre brød til bygdens börnesten" för att "blive svangre med barn" (Olrik & Ellekilde 1926:348). På denna plats nämns alltså inte alls några bautastenar, utan "barnstenar".

Att fallostolkningen präglas av bias med avseende på genus framträder också i arkeologen Elizabeth Skjelsviks beskrivning av bautastenar (1980[1956]). Hon anlägger ett historiskt/funktionellt perspektiv och

---

[5] *kølle* 'slag- eller kastvapen, slagredskap', *broleggerjomfru* 'verktyg att lägga gatsten med' (jfr *Bokmålsordboka. Definisjons- og rettskrivningsordbok* 1986).

[6] Möjligen kan även språkförbistring ligga till grund för Perkins' läsning.

tar utgångspunkt i att stenarna har slagits ned i jorden. Hon lyfter fram en tolkning av stenarna som symboler för *fruktbarhet,* ett begrepp som alltså i högre grad än *fallos* även omfattar kvinnor (för denna tolkning, jfr även Magnússon 1989:46). Skjelsvik ser i stället en möjlig tolkning av stenarna som en förening av det manliga och det kvinnliga i naturen, av stenen och jorden. Att stenarnas underdel ofta är tillspetsad och går långt ned i jorden skulle kunna tala för en fallosbetydelse (Skjelsvik 1980[1956]:392 f.), men det håller jag för osäkert, eftersom vissa stenar är relativt flata på undersidan och inte går djupt ned i marken (Skjelsvik 1980[1956]:392).

Det torde vara ett obestridligt faktum att stenar av olika slag har fungerat både som fallos- och fruktbarhetssymboler på olika platser och i olika kulturer (se t.ex. Petersen 1906, 1924, Olrik & Ellekilde 1926:348, Cnattingius 1954, Skjelsvik 1980[1956]:291 ff.). Det är emellertid uppenbart att etymologin hos *bautasteinn* inte kan läggas till grund för en sådan tolkning. För detta är de språkliga grunderna alltför svaga.

Filologiska argument mot fallostolkningen

Även om flera exempel finns på sådana förkortningar som Fritzner föreslår, finns inget som stödjer att förledsformen *bautaðar-* skulle vara ursprunglig medan formerna *bauta-* och *bautar-* skulle vara sekundära. De flesta, säkraste och äldsta beläggen finns nämligen för formen *bauta-*. Under mitt avhandlingsarbete har jag funnit totalt 10 belägg för *bauta(ðar)steinn* i fornvästnordiska källor: 1 belägg för *bautar-,* 1 belägg för *bautaðar-* och 8 belägg för *bauta-*. Formen *bauta-* kan beläggas i tre olika verk, i *Egil Skallagrimssons saga, Olav Tryggvasons saga av Oddr Snorrason munk* och i *Heimskringla* (i två texter, prologen och Ynglingasagan). De äldsta beläggen är så tidigt daterade som ca 1300–1325 (Haugen 2007:143).[7]

För vardera förledsformerna *bautaðar-* och *bautar-* finns, som nämnts, endast ett belägg. Formen *bautaðar-* kan endast primärt beläggas i Hakon den godes saga i handskriften *AM 303 4°,* en avskrift från

[7] Dateringar av handskrifter har i första hand hämtats i registerbandet av *Ordbog over det norrøne prosasprog, ONP* (1989:432–494), och de återges i det följande utan källhänvisning. De tidigaste beläggen för *bauta-* finns i *Heimskringla*-handskriften *Codex Frisianus* (Haugen 2007:143).

1688–1705 av den yngre handskriften *A* till samlingsverket *Fagrskinna* (Haugen 2007:154–156). Beläggets värde undergrävs ytterligare av att förledsformen *bauta-* kan beläggas i samma avsnitt av Hakon den godes saga i verket *Heimskringla* i handskriften *Codex Frisianus* från 1300–1325 och i 1690-talsavskriften *AM 35 fol* av *Kringla,* dvs. *Heimskringlas* huvudhandskrift (Haugen 2007:153 f.).

Ordet *bauta*(*ðar*)*steinn* förekommer alltså i Hakon den godes saga i två verk, *Fagrskinna* och *Heimskringla*. Eftersom förleden har olika former i de två verken (*bautaðar-* resp. *bauta-*) och därmed kan återgå på olika ord är det naturligtvis centralt vilken av sagaversionerna som är ursprunglig. *Fagrskinna* och *Heimskringla* har emellertid stora likheter och det har visat sig vara mycket svårt att klarlägga relationen mellan dem (se Haugen 2007:153 f., jfr Aðalbjarnarson 1937:175). För förledsformen *bautaðar-* finns alltså endast ett enda primärt belägg – i en sen avskrift – medan en äldre och primär handskrift av ett annat verk som innehåller samma text, har formen *bauta-*. Den oklara relationen mellan verken *Fagrskinna* och *Heimskringla* gör att den enda rimliga slutsatsen är att förledsformen *bautaðar-* i *Fagrskinna* inte kan sägas vara äldre än *bauta-* i *Heimskringla*.

Förledsformen *bautar-* kan endast beläggas i Hávamál i handskriften *Konungsbók Eddukvæða* (se utg. 2001:108) från ca 1270, dvs. *Den poetiska eddans* huvudhandskrift och den enda handskrift som bevarar Hávamál (se t.ex. Sveinsson 1962:179, 181, *ÍB* I:113). Att formen *bautar-* endast kan beläggas på ett ställe är också skälet till att Bugge i sin Edda-utgåva bedömer formen *bautar-* som osäker (Bugge 1867:51, not till vers 72; jfr även ovan).[8]

Som nämnts anför Bugge i tillägget till sin Edda-utgåva ett belägg *bautar-* i Egilssagan, men detta belägg är sekundärt. Det finns i handskriften *AM 455 4°,* en 1600-talsavskrift av en avskrift (den s.k. **M*^{1}) av *Möðruvallabók* (*AM 132 fol*) från 1330–1370.

Egilssagan och *Möðruvallabók* är viktiga källor till tolkningen av ordet *bautasteinn,* bl.a. eftersom sagan är den isländska saga som med störst säkerhet går att datera (*ÍB* II:87). Den anses ha tillkommit under första delen av 1200-talet, men huvuddelen av sagans dikter kan vara så gamla som från 900- eller 1000-talet (Sveinsson 1933:9, *ÍB* II:87, jfr Nordal 1933:LVIII). Eftersom Egilssagan är en viktig källa till fallostolkningen,

---

8 Finnur Jónsson bedömer också ursprungligheten hos formen *bautar-* som osäker i *Lexicon poeticum* (Egilsson 2:a utg. 1931).

och eftersom *Möðruvallabók* är Egilssagans huvudhandskrift, är läsningen av denna handskrift central vid tolkningen av ordet *bautasteinn*.

Möðruvallabók som källa till ordet bautasteinn

Att belägga *bautasteinn* i dess ursprungliga form i Egilssagan är problematiskt, eftersom *Möðruvallabók* (fortsättningsvis förkortad *M*) är svårläst på textstället i fråga och har så varit minst sedan 1600-talet. Den tycks dessutom ha blivit än mer svårläst under 1900-talet.

Några ställen i handskriften är i dag svår- eller oläsliga. I *M* förekommer ordet *bautasteina* på f. 70r, rad 30–31 (radbrutet) i vänster spalt (de Leeuw van Weenen 1987:111). Sidan f. 70r anses "til dels temmelig mørk og svær at læse", särskilt de 8 översta raderna i den högra spalten (Einarsson 2001:XXXVIII). Även den vänstra spalten på f. 70r – där ordet förekommer – är svårläst:

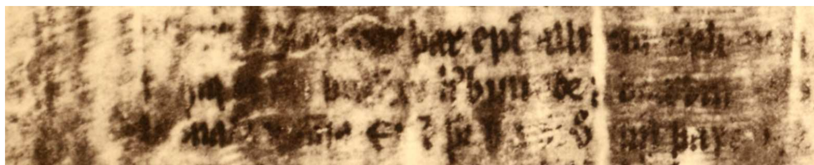


Bild 1. Möðruvallabók, f. 70r, vänster spalt, rad 30–32. Ordet står radbrutet längst till höger i rad 30 och längst till vänster i rad 31. (Källa: *Möðruvallabók (Codex Mödruvallensis). Ms. no. 132 fol. in the Arnamagnæan Collection in the University Library of Copenhagen* 1933.)

Platsen för ordet *bautasteinn* i *M* har också varit svårläst för de senaste utgivarna av Egilssagan.[9] Andrea de Leeuw van Weenen återger ordet i formen bautaſteına (radbrutet mellan *t* och *e*) utan förbehåll i sin diplomatariska utgåva (1987:111), men hon har trots allt stött på vissa svårigheter vid läsningen av detta parti i handskriften. Hon har meddelat mig att ordets första *t* är osäkert, men att allt tyder på att det verkligen är denna bokstav samt att det därpå följande "a is vague, but pretty certain"

[9] Egilssagan har utkommit i tre textkritiska utgåvor: Jónsson (1886–1888), Nordal (1933) och Einarsson (2001). *M* finns även i diplomatarisk utgåva av de Leeuw van Weenen (1987) och i faksimilutgåvan *Möðruvallabók* (*Codex Mödruvallensis*) (1933). För översikter över sagans utgåvor, se t.ex. Nordal 1933:XCVII och Kristjánsdóttir & Óskarsdóttir 1992:XXVI–XXVII.

(de Leeuw van Veenen, e-brev 26/8 2005). I övrigt har ordet varit tydligt vid de Leeuw van Weenens läsning.[10]

Även Bjarni Einarssons sätt att återge ordet visar att *M* har varit svårläst vid tiden för hans utgåva (2001). Han återger ordet i formen baut[ast]eina (Einarsson 2001:32), dvs. med mittpartiet inom hakparenteser som markerar oläsliga eller otydliga (delar av) ord (Einarsson 2001: LXXIX). I Einarssons utgåva kommenteras oftast ord inom hakparenteser i noterna med hänvisningar till andra handskrifter av sagans *A*-redaktion och/eller av redaktionerna *B* eller *C* (Einarsson 2001:LXXIX). Einarsson ger emellertid inga kommentarer till ordet *bautasteina.* Normalt skulle det innebära att *B*-redaktionen (dvs. främst *Wolfenbüttel*-handskriften) och *C*-redaktionen (dvs. främst *Ketilsböckerna*) citeras (Einarsson 2001:LXXIX). Men återgivningen av ordet hos Einarsson kan varken bygga på *Wolfenbüttel* eller *Ketilsböckerna*, eftersom de saknar meningen till och med *bautasteina* (Jónsson 1886–1888:66, not 19–20, jfr även Chesnutt, e-brev 2/6 och 3/6 2005).[11] Att *M* har varit svårläst för Einarsson styrks av Michael Chesnutt, redaktör för Einarssons utgåva och den som färdigställde utgåvan efter Einarssons död. Enligt Chesnutt betyder hakparenteserna hos Einarsson att bokstäverna i mitten ”har været utydelige for hans øjne da han kontrollerede teksten mod originalen” (Chesnutt, e-brev 2/6 2005), dvs. *M*.

Tillståndet för Möðruvallabók på 1600-talet

Att handskriftsstället där ordet finns har varit otydligt i *M* sedan länge visar en utredning av Jón Helgason (1956) av några 1600-talsskrifter. *M* har två stora lakuner[12], och Helgason uppmärksammade att de kunde fyllas med hjälp av fem 1600-talshandskrifter som alla hade en avskrift av *M* som förlaga. Avskriften antas vara tillkommen under en tid då de förlorade bladen ännu fanns på plats i *M* (Helgason 1956:143 f.). Denna

[10] Även om läsningen bitvis har varit svår för de Leeuw van Weenen är hon tämligen säker på att hennes återgivning är korrekt (de Leeuw van Weenen, e-brev 25/8 2005).

[11] Chesnutt menar att den troligaste förklaringen till att ordet inte återges efter *Wolfenbüttel* och *Ketilsböckerna* är att avsnittet är tillfogat i *A*-redaktionen (Chesnutt, e-brev 3/6 2005), i vilken *Möðruvallabók* alltså är huvudhandskrift.

[12] De två bladen mellan ff. 77/78 och 83/84 (Einarsson 2001:XXVI). Den handskriftssida där ordet förekommer, dvs. f. 70r, är alltså bevarad.

avskrift, som av Einarsson betecknas *M^1, har antagligen nedtecknats på norra Island senast 1640 (Einarsson 2001:XLIV, jfr Helgason 1956: 143). Till Helgasons 1600-talshandskrifter har Einarsson (2001:XXX f., XLIII f., L, jfr även 1993) fogat ytterligare handskrifter och den s.k. Hrappsey-utgåvan (1782), den första utgåvan av Egilssagan:[13]

Tabell 1. Sammanställning av de 1600- och 1700-talsskrifter som Helgason och Einarsson nämner samt skrifternas återgivning av ordet[14]

Skrift	**Ord (ur Einarsson 1993:15)**
AM 145 fol	ēȳa
JS 28 fol	Bautarsteina
AM 455 4°	Bautarsteina [ifyllt med samma hand]
AM 426 fol	Bautarsteina [ifyllt med annan hand]
AM 568 4°	[stycket utelämnat]
Hrappsey-utgåvan	Bautasteina

(Källa: Helgason 1956:143 f., Einarsson 2001:XLIII f.)

Skrifterna uppvisar alltså stor spridning i sin återgivning av ordet. Notera särskilt att handskriften *AM 455 4°* finns i uppställningen (Tabell 1), dvs. den handskrift som Bugge anför som belägg för formen *bautar-* och som utgör en viktig källa för fallostolkningen. Den villrådiga återgivningen i dessa handskrifter visar att deras förlaga, dvs. *M^1, har varit otydlig på den plats som ordet finns. Det innebär att även *M* har varit otydlig redan när *M^1 nedtecknades på 1600-talet (jfr Einarsson 1993:15).

Finnur Jónssons läsning av M

M har alltså varit otydlig minst sedan 1600-talet, och har så varit även för de senaste utgivarna av Egilssagan, dvs. de Leeuw van Weenen (1987)

[13] Man har senare även funnit flera yngre handskrifter som delvis innehåller text från den förlorade *M^1 (redaktionens not 25 i Einarsson 2001:XLIV).

[14] Helgason (1956:143 f.) nämner handskrifterna *AM 145 fol, JS 28 fol, AM 455 4°, AM 426 fol* och *AM 457 4°*. Einarsson (2001:XLIII f.) nämner alla dessa utom *AM 457 4°* och med tillägg av *Dublin TCD 991* och Hrappsey-utgåvan. Olyckligtvis tycks varken *AM 457 4°* eller *Dublin TCD* finnas tillgängliga vare sig på Internet eller i utgåva. Ordformerna däri återges inte heller av Helgason eller Einarsson. För Einarssons stemman, se 1993:41, 2001:LI, jfr Helgason 1956:143 f.

och Einarsson (2001). Trots det har Finnur Jónsson enligt Einarsson (1993:9 f., 2001:XXXI) och Helgason (1956:143) kunnat läsa hela sidan f. 69v i *M*, som nu är helt oläslig, utom ett stycke i den översta vänstra spalten. Jónssons utgåva (1886–1888) är generellt sett inte den mest tillförlitliga (se t.ex. Helgason 1956:112, Einarsson 2001:XLIII)[15], men det mesta tyder på att Jónssons läsning är den rätta. I sin utgåva av Egilssagan efter *Möðruvallabók* återger Jónsson ordet i formen *bautasteina* (1886–1888:66).

Anledningen till att man bör lita på Jónssons läsning är att sidan antagligen inte har varit fullt så oläslig när Jónsson arbetade med sin utgåva (jfr Einarsson 2001:XXXI). Jónsson och andra tidigare filologer hade nämligen för vana att friska upp handskrifterna med destillerat vatten, med den ”bekendte vand-metode” (Jónsson 1886–1888:XXXI, jfr även Helgason 1956:143, Einarsson 2001:XXXI). Enligt Jónsson skulle denna metod ha gjort att bokstäverna framträdde tydligt ”i klar solskins belysning ’for så efter et öjeblik at forsvinde som en skygge’” (Jónsson 1886–1888:XXXI, not 1).

Både Helgason och Einarsson, två av Egilssagans främsta kännare, litar alltså på Jónssons läsning av f. 69v. Om Jónsson har kunnat läsa den nu oläsliga f. 69v, borde han med lätthet ha läst den sida där ordet finns (f. 70r) som är avsevärt skarpare. Detta antagande styrks av hur Einarsson skriver om återgivningen av ordet i 1600-talshandskriften *AM 145 fol.* Einarsson påpekar utifrån en jämförelse med Jónssons återgivning att ”Þar ætti að standa ’bautasteina’ (sbr. FJ bls. 66[20])” (Einarsson 1993:15).

Den troligaste förklaringen till att Jónsson har kunnat läsa textavsnittet i *M* är alltså att vattenmetoden verkligen fungerade, dvs. för stunden, men att den inte har haft den eftersökta vederkvickande effekten i det långa loppet utan i stället har fördärvat handskriften än mer. Det menar också Chesnutt i den engelska sammanfattningen av inledningen i Einarssons utgåva (2001:LXIX).

Eftersom *M* sedan länge är svårläst på den plats där ordet förekommer och eftersom 1600- och 1700-talsskrifterna alla är sekundära, är Jónssons utgåva av Egilssagan (1886–1888) det viktigaste vittnet till ordförekomsten i *M,* den enda handskrift som säkert belägger ordet *bautasteinn* i Egilssagan. Chesnutts åsikt är också att Jónssons form är korrekt. Ches-

[15] De mest tillförlitliga utgåvorna måste i dag anses vara de Leeuw van Weenen (1987) och Einarsson (2001).

nutt menar att man kan ”gå ud fra bauta- som den rigtige læsning i M” (Chesnutt, e-brev 3/6 2005). Därmed finns inget stöd för antagandet att *bautaðar-* (av *bautuðr*) är den ursprungliga förledsformen i ordet *bautasteinn*.[16]

Bautasteinn ingen fallossymbol

Syftet med min uppsats har varit att ur ett filologiskt perspektiv visa på de grundläggande svagheter som fallostolkningen av ordet *bautasteinn* vilar på. Den viktigaste grunden för fallostolkningen av ordet *bautasteinn* är att *bautaðar-* (av *bautuðr* ’häst’, ’oxe’) är förledens ursprungliga form och att *bauta-* och *bautar-* är kortformer av denna. För *bautaðar-* finns emellertid endast ett belägg, som är sent och osäkert. Formen *bautar-* kan med viss reservation beläggas i Hávamál, men fallostolkningen vilar för denna form främst på ett belägg i en handskrift till Egilssagan, *AM 455 4°,* en sen och sekundär handskrift.

De flesta, säkraste och äldsta beläggen för ordet *bautasteinn* har i stället förledsformen *bauta-,* och det måste därmed sägas vara mest rimligt att anta att denna är förledens ursprungliga form. Det finns alltså inget stöd för att anta att *bautaðar-* skulle vara förledens ursprungliga form och att *bautar-* och *bauta-* skulle vara kortformer därav. Därtill är den enda handskrift som säkert belägger ordet *bautasteinn* i Egilssagan dess huvudhandskrift, *Möðruvallbók*. Den har sedan länge varit svårläst på den plats där ordet förekommer, men allt tyder på att Finnur Jónssons läsning av ordet, med förledsformen *bauta-,* är den rätta. Därmed bör fallostolkningen av ordet *bautasteinn* slutligen förkastas.

[16] För övrigt är det inte heller troligt att ordet *bautuðr* skulle läggas till grund för en ny ordbildning. Ord bildade med *-uðr* (el. *-aðr*) står nästan uteslutande att finna i skaldespråket (Torp 1974:24, Þórhallsdóttir 1984:28, 76, jfr Wessén 1992[1971]:57). Dessutom finns ordet endast belagt i *Snorres Edda* i Þulur, ett avsnitt som möjligen kan vara ett senare inskott (se t.ex. Jónsson, F. 1931:XLIX, XLVIII, även Jónsson, G. 1949:XI). Ordet *bautuðr* finns alltså inte belagt i skaldespråket självt. Även om det finns skäl att anta att ordet verkligen har existerat i skaldespråket (Jónsson 1923:179) är detta inte bevisat, och än mindre att ordet har förekommit i allmänspråket. Även om suffixet *-uðr* har varit produktivt i skaldespråket och ord bildade med suffixet varit frekventa där, är det inte troligt att ett ord inom en så avgränsad stilart och genre fått ligga till grund för nybildningar i allmänspråket.

Käll- och litteraturförteckning

Aðalbjarnarson, Bjarni, 1937: *Om de norske kongers sagaer.* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Historisk-filosofisk klasse 1936: 4.) Oslo.

Bjorvand, Harald & Lindeman, Fredrik Otto, 2000: *Våre arveord. Etymologisk ordbok*. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, Skrifter, 105.) Oslo.

Bokmålsordboka. Definisjons- og rettskrivningsordbok 1986. Red. Marit Ingebjørg Landrø & Boye Wangensteen. Bergen.

Bugge, Sophus (utg.), 1867: *Norræn fornkvæði. Islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om Nordens guder og heroer. Almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Kristiania.

Cnattingius, Bengt, 1954: Rödsten. I: Bengt Cnattingius (red.), *Östergötlands och Linköpings stads museum. Meddelande 1954–1955.* Linköping. S. 35–50.

Egilsson, Sveinbjörn, 1931: *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. 2:a utg. av Finnur Jónsson. København.

Einarsson, Bjarni, 1993: Um Eglutexta Möðruvallabókar í 17du aldar eftirritum. I: *Gripla* 8. (Rit – Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 39.) Reykjavík. S. 7–53.

Einarsson, Bjarni (utg.), 2001: *Egils saga Skallagrímssonar*. (Editiones Arnamagnæanae. Series A 19.) København.

Eitrem, Samson, 1909: *Hermes und die Toten.* (Christiania Videnskabs-Selskabs forhandlinger 1909:5.) Kristiania.

Fritzner, Johan, 1886: *Ordbog over det gamle norske Sprog*. Band 1. 2:a utg. Kristiania.

Haugen, Susanne, 2007: *Från bautasten till bautastor. Studier över fornvästnordiska bautasteinn och svenska ord bildade med bauta*(-). (Nordsvenska 13.) Umeå.

Helgason, Jón, 1956: Athuganir um nokkur handrit Egils sögu. I: Halldór Halldórsson m.fl. (red.), *Nordæla. Afmæliskveðja til Sigurðar Nordals sjötugs 14. september 1956.* Reykjavík. S. 110–148.

Hellquist, Elof, 1980: *Svensk etymologisk ordbok.* 3:e uppl. 1948, 4:e tryckn. Lund.

ÍB I = *Íslensk bókmenntasaga* 1992. Band 1. Red. Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson & Vésteinn Ólason. Reykjavík.

ÍB II = *Íslensk bókmenntasaga* 1993. Band 2. Red. Böðvar Guðmundsson, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius & Vésteinn Ólason. Reykjavík.

Jóhannesson, Alexander, 1956: *Isländisches etymologisches Wörterbuch*. Bern.

Jónsson, Finnur (utg.), 1886–1888: *Egils saga Skallagrímssonar. Tilligemed Egils större kvad*. (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 17.) København.

Jónsson, Finnur, 1923: *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Band II. 2:a utg. København.

Jónsson, Finnur (utg.), 1931: *Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne av Kommissionen for det Arnamagnæanske legat*. København.

Jónsson, Guðni (utg.), 1949: *Edda Snorra Sturlusonar. Nafnaþulur og skáldatal*. Reykjavík.

Konungsbók Eddukvæða. Codex Regius. Gl.Kgl.Sml. 2365 4to 2001. Utg. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. (Manuscripta Islandica Medii Aevi 3.) Reykjavík.

Kristjánsdóttir, Bergljót S. & Óskarsdóttir, Svanhildur (utg.), 1992: *Egils saga. Með formála, viðaukum, skýringum og skrám*. Reykjavík.

de Leeuw van Weenen, Andrea, 1987: *Möðruvallabók, AM 132 fol.* Band 2. *Text*. Leiden & New York.

Magnússon, Ásgeir Blöndal, 1989: *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík.

Möðruvallabók (*Codex Mödruvallensis*). *Ms. no. 132 fol. in the Arnamagnæan Collection in the University library of Copenhagen* 1933. (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi 5.) Copenhagen.

NEO = Nationalencyklopedins Ordbok: http://www.ne.se.

Nielsen, Niels Åge, 1991: *Ordenes historie. Dansk etymologisk ordbog*. Tillæg til Den store danske encyklopædi. Særoplag af Dansk etymologisk ordbog. 4:e utg. Danmarks nationalleksikon. København.

Nordal, Sigurður (utg.), 1933: *Egils saga Skalla-Grímssonar*. (Íslenzk fornrit 2.) Reykjavík.

Olrik, Axel & Ellekilde, Hans, 1926: *Nordens gudeverden*. Band 1. *Vætter og helligdome*. København.

Olsen, Magnus, 1915: *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*. (Videnskabsselskapet i Kristiania. II, Historisk-filosofisk Klasse 1914:4.) Kristiania.

Olsen, Magnus & Bugge, Sophus, 1917: *Norges indskrifter med de ældre runer*. II. Første halvbind. Kristiania.

ONP = Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre 1989. Utg. Den Arnamagnæanske Kommission, København.

Perkins, Richard, 1999: The Gateway to Trondheim. Two Icelanders at Agdenes. I: *Saga- Book* 25:2. London. S. 179–213.

Petersen, Th., 1906: Nogle Bemerkninger om de saakalte ”hellige hvide stene”. I: *Det kongelige norske videnskabers selskab* 8. Trondheim. S. 3–15.

Petersen, Th., 1924: Zwei neugefundene kultobjekte aus der älteren eisenzeit. I: *Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag 19. Juli 1924*. Halle an der Saale. S. 484–499.

SAOB = Svenska Akademiens Ordbok/Ordbok över svenska språket. Band 8 1926. Utg. Svenska Akademien, Lund.

Skjelsvik, Elizabeth, 1980[1956]: Bautastein. I: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Band 1. Köpenhamn.

Sveinsson, Einar Ól., 1933: Introduction. I: *Mödruvallabók* (*Codex Mödruvallensis*). *Ms. no. 132 fol. in the Arnamagnaean collection in the University library of Copenhagen*. (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi 5.) København.

Sveinsson, Einar Ól., 1962: *Íslenzkar bókmenntir í fornöld.* Band 1. Reykjavík.
Torp, Alf, 1974: *Gamalnorsk ordavleiding*. Ny utg. med rättelser och register, ombesörjd av Gösta Holm. (Scripta minora Regiae Societatis humaniorum litterarum Lundensis 1973/1974:2.) Lund.
de Vries, Jan, 1962: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch.* 2:a utökade uppl. Leiden.
Wessén, Elias, 1992[1971]: *Svensk språkhistoria.* II. *Ordbildningslära.* Ny utg. av 5:e uppl. (Nytryck i nordiska språk 5.) Stockholm.
Þórhallsdóttir, Guðrún, 1984: Fornislenzka viðskeytið *-(n)aðr/-(n)uðr* og forsaga þess. Ritgerð til B.A.-prófs í almennum málvísindum. [Ej publicerad uppsats vid Islands universitet.]

E-brev

Chesnutt, Michael <chesnutt@hum.ku.dk> ”Re: Fråga om Egils saga” [e-brev]. Personligt e-brev till Susanne Haugen 2/6 2005.
Chesnutt, Michael <chesnutt@hum.ku.dk> ”Re: Fråga om Egils saga” [e-brev]. Personligt e-brev till Susanne Haugen 3/6 2005.
de Leeuw van Veenen, Andrea <A.de.Leeuw@let.leidenuniv.nl> “More on bautasteina” [e-brev]. Personligt e-brev till Susanne Haugen 26/8 2005.

Summary

Bautasteinn – a phallic symbol? On an interpretation of an Old Norse word

SUSANNE HAUGEN

A widespread interpretation of the word *bautasteinn* is ‘phallic symbol’. This interpretation rests on a weak foundation, however, and should therefore be rejected. The starting point for the phallic interpretation is that the prefix form *bautaðar-* (genitive of *bautuðr*) is the original form of the prefix in *bauta(ðar)steinn.* The word *bautuðr* only appears in the *Snorra Edda* as a heiti for ‘horse’, ‘ox’, and these meanings are central for the phallic interpretation of the word *bautasteinn.*

In the article I show that there is nothing in the Old Norse manuscripts that supports the idea that *bautaðar-* is the original prefix form in *bauta*(*ðar*)*steinn.* Instead, the manuscripts show that the form *bauta-* is the oldest and the most certain form of the prefix.

One of the most important sources for the word *bautasteinn,* and for the original form of the prefix, is *Egils saga Skallagrímssonar* and its main manuscript, *Möðruvallabók* from 1330–1370. In the article I show how the source value of some manuscripts of *Egils saga* have previously been misjudged, and

I explain why the reading of the form *bauta-* in *Möðruvallabók* is the most certain. As a result of this, the phallic interpretation of the word *bautasteinn* must be rejected.

Anmärkningsvärda suspensioner i DG 11 4to (Codex Upsaliensis av Snorra Edda) – spåren av en skriven förlaga?

LASSE MÅRTENSSON & HEIMIR PÁLSSON

1 Inledning

Lasse Mårtensson

Handskriften DG 11 4to (hädanefter DG 11) i samlingen på Carolina Rediviva i Uppsala, den s.k. Uppsala-Eddan, är jämte Gks 2367 4to (Codex Regius, hädanefter Gks 2367), AM 242 fol. (Codex Wormianus, hädanefter AM 242) och handskrift nr 1374 i universitetsbiblioteket i Utrecht (Codex Trajectinus, hädanefter Utr. 1374) en av huvudhandskrifterna för den fullständiga versionen av Snorri Sturlusons Edda (hädanefter SnE). DG 11 avviker på många sätt från de övriga nämnda handskrifterna, bl.a. i att texten i Gylfaginning är avsevärt kortare än i dessa, samt att Skáldskaparmál har en avvikande struktur. Vidare innehåller Háttatal i DG 11 endast de inledande 56 stroferna. Samtidigt finns i DG 11 material som inte finns i övriga eddamanuskript, som Skáldatal (en förteckning över skalder), Ættartala Sturlunga (sturlungarnas släktlängd), Lǫgsǫgumannatal (en förteckning över Islands lagmän) samt en översikt över Háttatal, innehållande inledningen av de första 36 stroferna. Slutligen innehåller DG 11 också 2:a grammatiska avhandlingen.[1] DG 11 dateras ofta till tiden 1300–25, och räknas därmed som den äldsta av de fyra handskrifterna. Tillkomstplatsen brukar anges som västra Island (t.ex. Gödel 1892:11; Thorell 1977:IX). För en sammanfattande diskussion av DG 11:s ställning gentemot de övriga manuskripten, se t.ex. Beck (2007).

Skriften är för det mesta klar och tydlig i DG 11, och skrivaren anses vara skicklig och noggrann (t.ex. Thorell 1977:IX). Vid ett antal tillfäl-

[1] Denna text förekommer som bekant också i AM 242, där den står tillsammans med 1:a, 3:e resp. 4:e grammatiska avhandlingen.

len förekommer dock förkortade skrivningar i DG 11 som starkt avviker från det förkortningsbruk som i övrigt kan iakttas i texten, och för övrigt även från det bruk som är känt från andra medeltida isländska handskrifter. De avvikande skrivningarna består i att ett längre textavsnitt har förkortats genom s.k. suspensioner, d.v.s. den typ av förkortning som i regel utgörs av den första grafen i ordet enbart, omgiven av punkter.[2] Man kan som exempel ta skrivningen \ſ\,[3] vilken kan representera ordformerna *sonr*, *son*, *syni*, *sonar*, *segja*, *segir* o.s.v. beroende på sammanhanget. Innan de aktuella skrivningarna i DG 11 redovisas skall abbreviaturtypen suspension kort beskrivas för att på så sätt sätta in beläggen i DG 11 i ett större perspektiv.

Genom att suspensionen normalt endast anger den inledande grafen av ordet blir den mångtydig och därmed beroende av ett sammanhang för att lexem och böjningsform skall framgå. Skrivningar som t.ex. \G\ och \ſ\ eller \s\ är flertydiga, och de kräver att läsaren utifrån den omgivande texten kan avgöra vad som avses, t.ex. *Gunnarr* eller *Gunnlaugr* resp. *segja*, *segir* eller *son* o.s.v.[4] Suspensionernas mångtydighet gör att de används i ett antal särskilda funktioner, där kravet på kontext på olika sätt uppfylls. Hreinn Benediktsson säger följande om suspensioner (1965: 87): ”Many words are traditionally abbreviated in this way [genom suspensioner]; others are so when the context is clear.” Vidare (a.st.): ”Suspensions of this kind are particularly frequent in legal manuscripts, where entire phrases representing fixed formulas may be abbreviated in this way, […].” Se även t.ex. Kroman (1956:5 f.) och Bischoff (1990:150 f.).

Vi kan därmed se att suspensioner används i främst två funktioner:

1. Vid skrivning av mycket frekventa ord (”traditionally abbreviated”, se även t.ex. Haugen 2004:207), bl.a. \m\ (för olika former av *mæla*) och \ſ\ eller \s\ (olika former av *segja* eller *sonr*). Här krävs inte att orden tidigare i samma handskrift har etablerats genom fullt utskrivna former, då de representerar former som är vitt spridda och används i många handskrifter.

---

[2] Vissa variationer finns. Ibland skrivs fler grafer ut än bara den inledande, och dessutom används ibland en apostrofliknande båge (t.ex. Seip 1954:144 f.).

[3] Här och i det följande utelämnas punkterna vid återgivning av suspensioner. Graftyper och citaten ur handskrifter är återgivna på graftypsnivå, markerat med bakåtsnedstreck (se Mårtensson 2007). Paleografiska varianter som insulärt *f* (ꝼ), runt *d* (ꝺ) o.s.v. återges inte, vare sig i citat från DG 11 eller någon annan handskrift.

[4] Det kan tyckas något anakronistiskt att uttala sig om hur medeltida läsare har uppfattat de nämnda skrivningarna, då de självklart hade avsevärt större kunskap än vi i att avkoda abbreviaturer. Samtidigt måste även en medeltida läsare ha varit beroende av ett sammanhang för att avkoda en skrivning som t.ex. \ſ\, då den kan användas för ett antal olika lexem.

2. Vid skrivning av ord som inte är frekventa eller allmänt förekommande men som har etablerats i den näraliggande omgivningen, d.v.s. inom en text i en handskrift. Som exempel kan tas skrivningen \G\, som i t.ex. Gunnlaugs saga ormstungu kan användas för olika former av namnet *Gunnlaugr*, efter att detta namn har förekommit utskrivet.[5] I t.ex. Njáls saga skulle samma skrivning kunna användas för olika former av namnet *Gunnarr*. Till denna grupp bör man också räkna förkortade skrivningar av formler, då dessa normalt förklaras av det större sammanhang de ingår i.

Exemplen på suspensioner i oväntade positioner i DG 11 är de följande, presenterade i den ordning de föreligger i handskriften:[6]

Tabell 1. Strofer med oväntat bruk av suspensioner i DG 11.

Fol. i DG 11	**Skrivning i DG 11**	**Text**	**Normaliserad text**
4v:27, s. 6	\b. oꝛ. b. b. oꝛ. h. En oꝛ. h. h.\	Grímnismál 40	[…] *biǫrg ór beinom, baðmr ór hári, en ór hausi himinn.*
5v:1–2, s. 8	\v. eıŋ │ *ok* h.\	Vǫluspá 41	[…] *vitoð ér enn, eða hvat?*
5v:27–28, s. 8	\þa g*en*gv v .A. ſ. g. h. │ g. *ok*. v*m* þ*at* g.’ h.’\	Vǫluspá 9	*Þá gengo regin ǫll á rǫkstóla, ginnheilog goð, oc um þat gættuz, hverr* […].
9v:6, s. 16	\h*an*ſ er .g’. ſ. *ok* ſilfrı .ſ. En þar foꝛſætı bygv*ır* .ſ. d.\	Grímnismál 15	[…] *hann er gulli studdr ok silfri þakðr it sama*; *en þar Forseti byggir flestan dag* […].
13r:16–17, s. 23	\þ. g’. c. a. A. r. ſ. │ gın h. ɢvþ. *ok*. v. þ*at* g.\	Vǫluspá 25	*Þá gengu regin ǫll á rǫkstóla, ginnheilǫg goð, ok um þat gættuz,* […].
41r:28, s. 79	\Geırſoddu*m* lætr græþır g. h. ſt’. hͥ. þ. h’. s. v̄. h*r*egamſ. ara. ſ.\	Sexstefja	*Geirs oddum lætr greddir grunn hvert stika sunnar hirð þat er hann skal varða hrægamms ara sævar.*

[5] I Gunnlaugs saga ormstungu i AM 557 4to förekommer t.ex. namnet *Gunnlaugr* fullt utskrivet fyra gånger, varav tre gånger syftande på Gunnlaugr ormstunga, och när det sedan är etablerat förkortas det med \G\.

[6] När det här och i det följande hänvisas till DG 11 sker det med angivande av fol. samt rad, följt av sidnr enligt den paginering som har gjorts i handskriften (där s. 1 är på fol. 2r) och som följs i utgåvan av DG 11 (Grape & Kallstenius 1977a). Citaten från DG 11 är tagna ur nämnda utgåva, undantaget Grímnismál 15, eftersom suspensionerna där har lösts upp. De normaliserade texterna av eddadikter är tagna ur Jón Helgason (1951 & 1952), så även strofordningen. Sexstefja är återgiven efter Faulkes (1998), vilket betyder att normaliseringen där inte sammanfaller med den i eddadikterna. Jag vill också betona att de normaliserade texterna endast finns med här som en orientering för läsaren, inte som ett antagande om att en text av exakt denna ordalydelse nödvändigtvis behöver ligga bakom de förkortade skrivningarna.

Vilka suspensioner används då regelbundet i DG 11? Thorell (1977:XIII f.) redogör för följande fall:

Tabell 2. Thorells redogörelse för suspensioner i DG 11.

Graftyper	**Bruk**
\d\	olika former av *dóttir*
\e\	*eða*
\ɢ\, \G\	*Gangleri*
\h\	olika former av *hafa* och *heita*
\j\	*jarl*
\m\	olika former av *mæla*
\q\	olika former av *kveða*
\ſ\	olika former av *sonr* och *segja*
\s\	olika former av *segja* och *skáld*

Man kan därmed se att de suspensioner som Thorell beskriver dels är rätt fåtaliga, dels faller inom ramen för de två ovan beskrivna funktionerna. Bruket av graftyperna \d\, \e\, \h\, \j\, \m\, \q\, \ſ\ och \s\ faller inom ramen för funktion 1 genom att de används för högfrekventa ord och representerar etablerade skrivningar som återkommer i många handskrifter. Man kan dessutom lägga till att \s\ och \S\ används vid skrivning av *svá* med hjälp av suspension, att \ɢ\ används för *guð* samt att \d\ används för *dagr* (se vidare avsn. 2.2). Användandet av graftyperna \ɢ\ resp. \G\ faller inom ramen för bruk nr 2, då de används vid skrivning av ett namn som efter att ha skrivits ut ett antal gånger (t.ex. 3r:28, s. 3 och 3v:3, s. 4) är etablerat och därefter kan förkortas på detta sätt. Det generella bruket av suspensioner i DG 11 är därmed det väntade.

Till Thorells redogörelse kan utifrån de i tabell 1 redovisade skrivningarna läggas förekomsterna av suspensioner i tabell 3 (se nedan).

Ett antal av de skrivningar som återges i tabell 1 faller inom ramen för DG 11:s allmänna bruk, så \d\ (förekommer som skrivning för *dagr*), \g̅g̅v\ (frekvent skrivning för *gengu*; utgör inte heller någon suspension, utan kontraktion), \v̅\ (frekvent skrivning för *um*; i Sexstefja dock för *varða*!), \þ̅\ (frekvent skrivning för *þat*). Samtidigt förekommer också oväntade skrivningar av ord som har ett annat etablerat skrivsätt, så t.ex. \g’\ för *gengu*, vilket normalt skrivs \g̅g̅v\ (se ovan) och \v\ för *um*, normalt skrivet \v̅\ (se ovan).

Hur skall då dessa avvikande suspensioner förklaras? Två grundläggande förklaringar är möjliga.

Tabell 3. Komplettering av Thorells översikt över bruk av suspensioner i DG 11.

Graftyper	**Övrig förekomst i DG 11**	**Bruk i dessa fall**
\A\	—	*allr* (*ǫll*) alt. *á* (ex. 3 ovan), *á*
\a\	—	*allr* (*ǫll*)
\b\	—	*bjǫrg*, *bein*, *baðmr*
\c\	—	*regin* (!)
\f\	—	flestr
\g\	—	*ginn-* i *ginnheilagr*, *goð*, *gæta* (*gættuz*, 2 ggr), *ganga* (*gengu*), *gull*, *grunn*
\h\	*heita*, *hafa*	*hár*, *hauss*, *himinn*, *hvat*, *heilagr* i *ginnheilagr*, *hverr* (*hvert*), *hann*, *hirð* (\h'\)
\ſ\	*segja*, *sonr*	*stóll* i *rǫkstólar*, *styðja* (*studdr*), *samr* (*sama*), *skulu* (*skal*)
\ſt\	—	*stórr* (*stórum*), *stika sunnar*
\þ\	—	*þá*, *þat er*
\v\	*Ugga* (i *Uggason*, 1 g. Ej redovisad av Thorell.)	*vita* (*vitoð*), *regin* (!), *um*, *varða*

1. Skrivaren av DG 11 har haft en fullt utskriven text och valt att återge den med suspensioner.
2. Förkortningarna har funnits redan i förlagan och skrivaren har kopierat de förkortade skrivningarna.

Huruvida förklaring nr 1 är möjlig diskuteras i avsnitt 2.1. Om däremot förklaring nr 2 är riktig inställer sig frågan var de förkortade skrivningarna har sitt ursprung. Två möjligheter finns:

A. De har uppstått i en förlaga till DG 11, inom ramen för SnE. (Man skall då komma ihåg att dessa passager inte är förkortade i övriga handskrifter av SnE.)

B. De har uppstått i ett annat sammanhang, d.v.s. i en handskrift med ett annat innehåll än SnE, och därefter sekundärt infogats i sitt nya sammanhang SnE.

Grape & Kallstenius kommenterar skrivningen av Vǫluspá 9 på följande sätt (1977b:117): ”Här föreligger liksom på ett par antal andra ställen […] förkortning av en passus i en mera känd dikt på sådant sätt, att vissa ord återges endast med en eller annan bokstav.” (En liknande kommentar

görs i anslutning till strof 25, se a.a. s. 125.) Grape & Kallstenius tycks därmed anse att dessa skrivsätt har valts eftersom innehållet har förutsatts vara känt för läsaren, då det är fråga om citat ur dikter. Denna förklaring ter sig otillfredsställande, i synnerhet som man hade väntat sig fler liknande skrivningar om det förelåg ett utbrett bruk att med suspensioner förkorta sådant som ansågs allmänt känt. Nu är det bara i sex fall av sammanlagt över 300 diktcitat i hela DG 11 som det har gjorts. Vidare tvingas Grape & Kallstenius (a.a. s. 117) medge att skrivaren av DG 11 själv knappast kan ha varit särskilt väl förtrogen med t.ex. stroferna 9 och 25 i Vǫluspá, bl.a. med hänvisning till skrivningen \v\ för väntat \r\ (*regin*). Enligt detta resonemang måste den aktuella skrivningen ha valts i en förlaga till DG 11 p.g.a. att den vid någon punkt förutsattes vara känd för alla. Sedan har skrivaren av DG 11 mött denna skrivning men inte varit helt förtrogen med strofen och därför återgett den något fel. Det betyder att de väljer förklaringsmodell nr 2 ovan, och därefter alternativ A. Längst ned på 4v har en yngre hand skrivit upp strofen i upplöst form, då i en ordalydelse som vi känner igen från Gks 2365 4to (Codex Regius av eddadikterna, hädanefter Gks 2365).

Nedan skall ett alternativt, hittills obeaktat, tolkningsförslag läggas fram, vilket faller inom alternativ B ovan. Den fortsatta diskussionen är indelad i två delar, rörande eddadikt (avsn. 2) resp. skaldedikt (avsn. 3). I eddaavsnittet behandlas citaten ur Vǫluspá resp. Grímnismál för sig, med tonvikt på citaten ur Vǫluspá.

2 Eddadikt

Lasse Mårtensson

2.1 Vǫluspá 9, 25 och 41

Då Vǫluspá 9, 25 och 41 återges är det fråga om citat i SnE, d.v.s. det anges i huvudtexten att dessa textavsnitt har sitt ursprung i den nämnda dikten. Därför skall här skrivningarna i DG 11 jämföras med hur motsvarande strofer skrivs i den viktigaste handskriften med eddadikter, nämligen Gks 2365. I tabellerna nedan ges återigen skrivningarna i DG 11, följda av skrivningen av motsvarande parti i Gks 2365. Här återges stroferna i den ordning de kommer i Vǫluspá, inte i DG 11. Citaten från Gks 2365 är tagna ur Vésteinn Ólason & al. (2001).

Den del av stroferna 9 och 25 som här behandlas är i själva verket samma text, nämligen den formel som då den är utskriven i Gks 2365 skrivs på följande sätt (1r:12–13):

\Þa gen │ gengo regin oll ara/k ſtola giɴhęilog god oc vm þat gęttvz\

Då denna formel förekommer i Gks 2367, AM 242 och Utr. 1374 är den vid samtliga tillfällen fullt utskriven, i såväl strof 9 som 25, och inga lexikala avvikelser från ovanstående ordalydelse föreligger.[7] Detsamma gäller Vǫluspá i Hauksbók.

I DG 11 resp. Gks 2365 skrivs alltså formeln i stroferna 9 resp. 25 på följande sätt:

Tabell 4. Strof 9 ur Vǫluspá.

Handskrift	**Plats**	**Skrivning**
DG 11	5v:27–28, s. 8	\þa g*en*gv v .A. ſ. g. h. │ g. *ok*. v*m* þ*at* g.’ h.’\
Gks 2365	1r:19	\Þa g. r. a. ar.\

Tabell 5. Strof 25 ur Vǫluspá.

Handskrift	**Plats**	**Skrivning**
DG 11	13r:16–17, s. 23	\þ. g’. c. a. A. r. ſ. │ gın h. ɢvþ. *ok*. v. þ*at* g.\
Gks 2365	1v:19	\Þa g. r. a.\

Man kan alltså se att samma skrivsätt har valts i DG 11 och Gks 2365: i båda handskrifterna har styckena förkortats med suspensioner, även om den exakta grafföljden inte är identisk. Ytligt sett är dessa skrivningar alltså likartade, men det finns en avgörande skillnad mellan dem. Gks 2365 innehåller som bekant Vǫluspá i sin helhet, och där har denna formel (*Þá gengo regin ǫll* o.s.v.) förekommit tidigare i dikten. Den förekommer i strof 6, bara 6–7 rader tidigare i Gks 2365, och där är den fullt utskriven (se ovan). När sedan samma formel förekommer igen i bl.a. strof 9 och 25 har man valt att förkorta med suspensioner. I Gks 2365 faller därmed dessa suspensioner inom ramen för bruk nr 2 ovan, d.v.s. det omgivande textsammanhanget anger hur de skall utläsas. I DG 11 är fallet annorlunda. Det är första gången denna formel finns med, vilket

[7] Eventuellt kan växlingen *um* och *of* räknas hit. Gks 2367 har vid båda tillfällena *of*, och Utr. 1374 vid ett tillfälle. Det är i alla händelser inte en variation som kan förklara de avvikande skrivningarna i DG 11 gentemot den kända ordalydelsen (t.ex. \v\ och \c\ för väntat *regin*).

gör att det textsammanhang som finns i Gks 2365 saknas här: suspensionerna faller alltså i DG 11 inte inom ramen för bruk nr 2. Därför är det ett från andra källor känt bruk av suspensioner i Gks 2365, men inte i DG 11, trots att handskrifterna förkortar på samma sätt.

Det skall noteras att formeln förkortas på olika sätt vid de två tillfällen de förekommer. T.ex. ersätts de fullt genomskinliga skrivningarna i inledningen på strof 9, \þa\ resp. \g̅g̅v\ (se ovan), i strof 25 med \ꝥ\ resp. \g’\. Det förväntade *regin* som därefter följer i den kända versionen av denna formel återges först \v\ och därefter \c\, vilket tyder på att skrivaren av DG 11 åtminstone inte kände till strofen i den form vi känner den från Gks 2365 eller övriga eddamanuskript (vilket även Grape & Kallstenius konstaterade, se ovan). Vidare tillkommer i strof 25 skrivningen \v\ för *um*, och detta ord skrivs i strof 9 på det i DG 11 vanliga sättet, d.v.s. \v̅\. I strof 9 förefaller det också som om det saknas grafer för att få fram den kända ordalydelsen. Om \A\ står för *ǫll* (med inledande vokalen skriven \av\) saknas grafer betecknande *á* (prep.) och *rǫk-* (första leden i sammansättningen *rǫkstólar*). Förvisso saknas också grafer i motsvarande partier i Gks 2365, men där återges endast inledningen, medan DG 11 återger hela formeln ända till slutet.

I citatet från Vǫluspá 41 är förhållandet detsamma som i fråga om strof 9 och 25: både DG 11 och Gks 2365 återger den förväntade formeln *vitoð ér enn*, *eða hvat* med suspensioner:

Tabell 6. Strof 41 ur Vǫluspá.

<table>
<tr><th>Handskrift</th><th>Plats</th><th>Skrivning</th></tr>
<tr><td>DG 11</td><td>5v:1–2, s. 8</td><td>\v. eıŋ | ok h.\</td></tr>
<tr><td>Gks 2365</td><td>2r:21</td><td>\v. e. h.\</td></tr>
</table>

Också i detta fall har formeln i fråga tidigare förekommit fullt utskriven i Gks 2365, vilket gör att skrivningarna där, men inte i DG 11, förklaras av det omgivande textsammanhanget. I citatet ur strof 41 är den förkortade passagen inte lika lång, utan består av endast två grafer: \v\ för *vitoð* samt \h\ för väntat *hvat*.[8] (Jag bortser här från skrivningarna \va.\ och \ly.\, vilka föregår de behandlade skrivningarna. Dessa är svårtolkade och tyder på att strofen är förvanskad eller omtolkad i DG 11. Notera även att det i denna formel föreligger fler lexikala avvikelser från Gks

[8] I Jón Sigurðsson & al. (1852:259) behålls detta skrivsätt oupplöst i utgåvan.

2365, t.ex. *einn* resp. *enn* samt *ok* resp. *eða*. Se Marsling Bäckvall 2007: 27–29.) Inte heller i dessa fall representerar skrivningarna i DG 11 hävdbundna förkortningssätt, vilket betyder att de inte faller inom ramen för bruk nr 1 ovan.

Det är inte bara i dessa fall som Gks 2365 med suspensioner förkortar strofer och halvstrofer som har förekommit tidigare. Det föreligger en genomgående tendens i denna handskrift att formuleringar, inte bara sådana som kan kategoriseras som formler, som har skrivits ut en gång förkortas med suspensioner andra gången de förekommer. Ett litet urval av exempel på sådana fall i Gks 2365 ges i tabell 7.

Tabell 7. Exempel på återkommande textavsnitt i Gks 2365 som förkortats med suspensioner.

1:a gången texten förekommer	**2:a gången texten förekommer**
\Byrþı betrı beʀat *maðr* braꜹto at\ (Hávamál 10; 3r:22)	\Byrdı b. b.\ (Hávamál 11; 3r:24)
\Oſnotr m hyɢʀ ſer │ alla v*er*a vıð hlǫiendꝛ vínı\ (Hávamál 24; 3v:16–17)	\Oſnotr m h. ſ. a. v. v. │ vını\ (Hávamál 25; 3v:18–19)
\Segðv þ*at* ıþ eína ef þıt*t* ǫþı dvg*ır* *oc* þv vafþrvðn*ır* vıt*ır*\ (Vafþrúðnismál 20; 8r:9)	\Segðv þ*at* ıı. e. þ. ę. d. *oc* þ. v.\ (Vafþrúðnismál 22; 8r:12)
\Sér þv þeɴa mękı mębr mıofán mal- │ fan e*r* ec hefı ıhe*n*dı h*er*\ (Skírnismál 23; 11v:23–24)	\Ser. þ. þ. m. m*er*. e*r* e. h. h. h*er*\ (Skírnismál 25; 11v:27)

Som ovan påpekats är detta bara ett urval och listan skulle kunna göras mycket lång.[9] Samma tendens kan också iakttas i det andra manuskriptet med eddadikter, AM 748 I a 4to (hädanefter AM 748 I a). Som exempel kan tas ovanstående strof ur Skírnismál:

Tabell 8. Strof 23 och 25 ur Skírnismál i AM 748 I a.

1:a gången strofen förekommer	**2:a gången strofen förekommer**
\Sær þv þ*en*na mækı mǽr mıofa*n* málfán æ*r* ek hæfı │ ıhændı h*er*\ (AM 748 I a 2v:19–20)	\Ser │ þv þ*en*na mękı. m. m. e. e. ı. h. h*er*\ (AM 748 I a 2v:22–23)

Samma princip tillämpas i vissa fall också i Vǫluspá i Hauksbók, bl.a. förkortas strofen *Geyr nú Garmr* o.s.v. delvis med suspensioner då den

[9] Dessutom förekommer naturligtvis suspensioner av frekventa ord (t.ex. Lindblad 1954: 52).

återkommer (Finnur Jónsson 1892–96:190 f.). Här är dock denna princip genomförd i betydligt mindre omfattning.

Det är viktigt att komma ihåg att dessa passager i Gks 2365 och AM 748 I a (och även Hauksbók) inte förkortas med suspensioner för att de har antagits vara allmänt kända och därför inte behövde skrivas ut. Istället använder man dessa kraftigt förkortade skrivningar p.g.a. att motsvarande text har förekommit utskriven en gång tidigare och att det därför finns ett näraliggande sammanhang i handskriften som förklarar suspensionerna. Om de hade förkortats på detta sätt för att de hade bedömts vara allmänt kända hade man förväntat sig att de hade förkortats med suspensioner även första gången de förekommer, men så är inte fallet.

Skrivningarna i DG 11 sammanfaller således med Gks 2365 och AM 748 I a på så vis att motsvarande halvstrof har förkortats med suspensioner. Samtidigt avviker DG 11:s skrivningar från dem i de sistnämnda handskrifterna genom att det omgivande sammanhang som förklarar skrivningarna saknas eftersom det är första gången de förkommer. Eftersom strofen som den står i DG 11 inte sammanfaller med handskriftens övriga användning av suspensioner och dessutom inte anknyter till det bruk av suspensioner som är känt från andra handskrifter, är det ytterst osannolikt att skrivaren av denna handskrift, eller skrivaren av dess förlaga, själv har valt att förkorta på detta sätt. Det är alltså inte sannolikt att en enskild skrivare har haft en fullt utskriven vers framför sig (i en handskrift med SnE) och sedan, för att spara utrymme, valt att förkorta på ovan nämnda sätt.

I stället har dessa skrivningar sannolikt sitt ursprung i en fullständig (nu förlorad) uppteckning av Vǫluspá, där samma förkortningstendens som i Gks 2365 och AM 748 I a förelåg. Strofen har kopierats därifrån bokstavsrätt och skrivaren har inte noterat att det nya sammanhanget, d.v.s. inom ramen för SnE, kräver fullt utskrivna former. Skrivningarna har alltså tagits ur sitt gamla sammanhang, där omgivningen gör suspensionerna omedelbart begripliga, och därefter placerats i en ny kontext, där de blir informationsmässigt otillräckliga.

Som redan nämnts förklarade Grape & Kallstenius valet av suspensioner med att dessa strofer skulle ha ansetts vara så pass kända att det räckte med att återge inledningsbokstäverna i orden. En sådan förklaring har ingen parallell i de bevarade handskrifterna med eddadikter, Gks 2365 och AM 748 I a.

2.2 Grímnismál 15 och 40

I fråga om citaten ur Grímnismál i DG 11 saknas däremot parallella skrivningar i eddadikthandskrifterna Gks 2365 och AM 748 I a.[10] Som framgår i tabell 9 och 10 nedan skrivs motsvarande strofer ut i dessa handskrifter:

Tabell 9. Strof 15 i Grímnismál.

<table>
<tr><th>Handskrift</th><th>Plats</th><th>Skrivning</th></tr>
<tr><td>DG 11</td><td>9v:5–6, s. 16</td><td>\Glıtnır heıtır ſalr |
hanſ er .g’. ſ.
ok ſılfrı .ſ.
En þar foꝛſætı bygvır .f. d.
ok ſvefr allar ſakar\</td></tr>
<tr><td>Gks 2365</td><td>9v:19–21</td><td>\Glıtnır er ɪɴ x.
haɴ er gvꝇı | ſtvddꝛ
oc ſilfrı þacþr ıþ ſama.
enn þar foꝛſetı byɢır fleſtan | dag
oc ſvęfer allar ſakır\</td></tr>
<tr><td>AM 748 I a</td><td>4v:8–9</td><td>\Glıtnır. h. e. x.
hann ær gvllı ſtvddꝛ
ok ſılfrı þaktr | hıt ſama
ænn þar foꝛſætı byggır flæſtan dag
ok ſvæfır allar ſakır\</td></tr>
</table>

Tabell 10. Strof 40 i Grímnismál.

<table>
<tr><th>Handskrift</th><th>Plats</th><th>Skrivning</th></tr>
<tr><td>DG 11</td><td>4v:26–27, s. 6</td><td>\oꝛ ymıſ holldı var ıoꝛþ vm ſkopvð.
En oꝛ ſveıta | ſıoꝛ.
b. oꝛ. b.
b. oꝛ. h.
En oꝛ. h. h.\</td></tr>
<tr><td>Gks 2365</td><td>10v:6–8</td><td>\Ór ymıſ holdi var ıoꝛþ vm ſcꜹpvð
eɴ | oꝛ ſveıta ſær
bıoꝛg oꝛ beınom
baðmr oꝛ hárı
eɴ oꝛ hꜹſı hı | mın\</td></tr>
<tr><td>AM 748 I a</td><td>5r:23–24</td><td>\Or ymıſ hǫlldı var ıǫꝛð vm ſkǫpvð
ænn | oꝛ ſvæıta ſióꝛ
bıǫꝛg oꝛ bæinum
baðꝛmr oꝛ hárı
ænn oꝛ hꜹſı hımınn\</td></tr>
</table>

[10] Jón Sigurðsson & al. (1852:258 resp. 270) noterar suspensionerna i DG 11 men kommenterar dem inte. Finnur Jónsson (1931:34) kommenterar endast strof 15. Han konstaterar bara att strofen är förkortad utan vidare anmärkning. Jón Helgason (1952) nämner inte DG 11:s skrivningar alls.

I citaten ur Grímnismál är det, till skillnad från de behandlade stroferna ur Vǫluspá, inte fråga om formler eller delar av strofer som förekommer fler gånger. Dessa strofer förkortas inte heller i de fall då strof 40 (tillsammans med strof 41) står självständigt utanför Grímnismál (motsvarande plats i Gks 2367, AM 242 och Utr. 1374, samt i AM 748 I b 4to, hädanefter AM 748 I b, och AM 757 4to, hädanefter AM 757, där stroferna står i ett annat sammanhang). I fråga om strof 40 kan man dock påpeka att en mycket likartad strof förekommer i Vafþrúðnismál (strof 21), och en möjlig förklaring vore att det är med hänvisning till den som strofen i Grímnismál har förkortats (se f.ö. Müller 1941:59 f.).[11] Denna förklaring kan dock inte ledas i bevis, och den försvagas dels av att de båda stroferna i den form vi känner dem i dag inte är helt identiska, dels av att det är rätt långt avstånd mellan dem.

Skrivningen \d\ för *dag* ansluter till ett etablerat bruk i DG 11 (se avsn. 1); denna skrivning skulle därmed kunna härröra från såväl skrivaren av det aktuella manuskriptet som förlagan till detta. Samtliga övriga suspensioner i strof 15 saknar parallell i DG 11 och utgör undantag till skrivarens normala bruk av förkortningar. Möjligen kan man tänka sig att de hade varit acceptabla i ett annat sammanhang. Ordformen *sama* i uttrycket (*hit*) *sama* är frekvent i poetiskt språk, och skulle kunna vara förkortad av den anledningen i en handskrift med poesi. Man kan också tänka sig att skrivningen \g\ för *gull* kan ha förekommit i handskrifter med poetiskt innehåll med tanke på guldets synnerligen centrala roll i det poetiska språket.

Man ska i alla händelser komma ihåg att dessa skrivningar, likaväl som de i Vǫluspá, saknar motsvarighet i DG 11. De kan inte förklaras inom ramen för denna handskrift, och det är därmed mycket sannolikt att också dessa är övertagna från en förlaga, även om det i dag inte framstår helt klart varför de var förkortade på detta sätt där.

---

[11] Denna förklaring skulle bygga på att den aktuella skrivningen härrör inte bara från en fullständig nedteckning av Grímnismál, utan från en handskrift där Vafþrúðnismál har ingått i samma handskrift och föregått Grímnismál. Denna ordningsföljd följer som bekant mönstret i Gks 2365 och AM 748 I a.

3 Skaldedikt

Heimir Pálsson

Den första delen av handskriften DG 11, lägg nr 3, slutar med den berömda teckningen som visar Gangleri, Hárr, Jafnhárr och Þriði, fol. 26v (se t.ex. Grape & Kallstenius 1977a:50). Sedan börjar behandlingen av skaldespråket, kenningar och heiti, med överskriften på fol. 27r (a.a. s. 51): \h*er* hef*r* ſkalldſkap*a*r mal *ok* heıtı m*a*rg*ra* hl*v*ta.\ I Skáldskaparmál citeras över 250 strofer och halvstrofer. I åtta fall citeras samma strof två gånger.[12] I dessa fall hade man kunnat tänka sig att citat nr 2 hade förkortats med suspensioner enligt den tendens som föreligger i t.ex. Gks 2365 och AM 748 I a (se föregående avsnitt). I fråga om exemplen i Skáldskaparmál är det dock oftast flera blad mellan citat 1 och citat 2, medan avståndet i t.ex. Gks 2365 mellan fullt utskriven strof och återgivningen med suspensioner normalt bara är några rader.

Vid ett tillfälle i Skáldskaparmál hade suspensioner varit väntade enligt mönstret i Gks 2365 och AM 748 I a. Det gäller en halvstrof av Eyvindr skáldaspillir, citerad två gånger på samma sida, på fol 28r:12 resp. 28r:24 (a.a. s. 53). Men även om första citatet förekommer endast 12 rader tidigare, väljer skrivaren att återigen skriva citatet fullt ut på rad 24: \meþan h*anſ* æt*t* ı hv*er*legı galga g*ra*mſ tıl goþa telıv*m*.\ Här hade en suspension varit helt väntad, om det var en del av skrivarens eget bruk.

En gång får vi i DG 11 se suspensioner av textavsnitt som redan förekommit, nämligen i Háttatal, fol. 48v (a.a. s. 94). Strofen i fråga citeras i sin helhet på raderna 12–13. Versraderna 1–4 skrivs då på detta sätt:

> \LÆtr ſa er hakon heıtır. haŋ rækır lıð baŋ̇at. ıorð kaŋ̄ fr[el]ſa fyr | þvm friðroſſ konungr oſſa.\

Tio rader senare behandlas allitterationen i denna strof, och det konstateras att konsonantallitteration kräver samma *stafr*. Då återges samma strof på följande sätt:

> \lætr ſa er. h. h. h. r. l. b.\

[12] Det gäller citat av: Víga-Glúmr 27r:12 och 33v:27 (Grape & Hallstenius 1977a:51 och 64), Eyvindr skáldspillir 27r:15 och 35v:26 (a.a. s. 51 och 68) samt 31v:19 och 43r:24 (a.a. s. 60 och 83), Hallfrøðr 30v:2 och 36v:18 (a.a. s. 58 och 70), Kormákr 27r:28 och 37r:26 (a.a. s. 51 och 71), Einarr Skúlason 31v:24 och 34r:10 (a.a. s. 60 och 65), Þjóðólfr Arnórsson 32r:15 och 45r:2 (a.a. s. 61 och 87), Glúmr Geirason 35v:27 och 38r:17 (a.a. s. 68 och 73).

Suspensionerna är här motiverade av det faktum att motsvarande textavsnitt finns utskrivet i nära anslutning; dessa suspensioner används alltså enligt det mönster som är känt från Gks 2365 och AM 748 I a.

På fol. 48r, mellan 2:a grammatiska avhandlingen och Háttatal, kommer den för DG 11 mycket speciella översikten över de inledande 36 stroferna av Háttatal. Registret består i de flesta tillfällen av namnet på den metriska varianten samt första eller första och andra versraden ur respektive strof av Háttatal. Vid tre tillfällen förekommer i denna översikt vad som vid en första anblick tycks vara avvikande suspensioner av samma slag som de i Vǫluspá resp. Grímnismál.

Háttatals fjärde strof ger exempel på *sannkenning*. I registret står: \Stiŋ̄ ſár þꝛoaz ſt’\. Som visats ovan (se tabell 2) är \ſt’\ ingalunda en vanlig förkortning för *stórum*, men att det skall gälla detta ord framgår mycket klart av strofens början på fol. 49v:3 (s. 96): \Stiŋ̄ ſar þꝛoaz ſtorv*m*\. – Strof 18, *ǫnnur refhvǫrf*, listas i registret med orden \bloð fremr .h.\. Graftypen \h\ används, som framgår av tabell 2 ovan, i DG 11 främst för olika former av *hafa* och *heita*. Ingen av dessa kan passa här och på fol. 52r:12 (s. 101) framgår det mycket klart att man skall läsa: \Bloþ fremr hlavck\. – Ett tredje fall i registret gör inte saken enklare. Inledningen till strofen som skall belysa de tredje *refhvǫrf en minni* visas: \hım*ın* gleva ſtryk*r* .h.\. Här visar det sig att \h\ inte står för *hafa, heita* eller *Hlǫkk* utan, enligt fol. 52v:12 (s. 102), adjektivet *hár* (\hafar\, *háfar*). I alla tre fallen står det suspenderade ordet som sista eller nästsista ord på raden.

Finnur Jónssons förklaring till registret (1931:XXX) lyder så: ”Skriveren vil blot göre et udtog. Han begynder med versenes begyndelse og versemålens navn. Da han var færdig med omtrent tredjedelen, betænker han sig (fordi han nu fik bedre tid?) og skriver hele digtet med kommentaren, […].” Detta håller inte. Suspensionerna på fol. 48r visar just att skrivaren ämnade skriva åtminstone en del av Háttatal på de följande folierna, eftersom förklaringen till suspensionerna ligger i de fullständiga verserna. Att han som sista lägg i handskriften valde ett lägg på sex blad (inte åtta som i de föregående läggen) kan däremot tyda på att han aldrig hade tänkt sig skriva alla Háttatals 102 strofer, endast en del av dikten.

Suspensionerna i översikten över Háttatal kan sålunda sägas vara inom ramen för ett etablerat bruk eftersom de förklaras i motsvarande versrader i själva Háttatal. Men läsaren har grund till att bli ganska förvånad på fol. 41r:29 (s. 79), där det står:

\Geıꝛſoddum lætr græþır g. h. ſt’. hʹ. þ. h’. s. v̄. hregamſ. ara ſ.\

Precis som i exemplen från eddadikterna gäller det här en förkortad halvstrof som inte tidigare förekommit i texten i DG 11.[13]

Dessa suspensioner är avvikande på samma sätt som de i eddadikterna. Vissa av graferna förekommer visserligen i suspensioner, som framgår av tabell 2, men här används de inte på det sätt som för övrigt sker i DG 11. Att texten i sin helhet är oförståelig för en relativt modern läsare bekräftas av att Jón Rúgmann i sin avskrift av DG 11 (R 683) hoppade över dessa rader.[14]

”Geirsoddum-texten” står i följande sammanhang i DG 11 (fol. 41r; s. 79):

> \Tveır ero fvglar þeıꝛ er eıgı þarf aŋ̇an veg at keŋ̇a. En kalla | bloð eþa hræ þeıra. þat er hrafn eþa avrn. Alla aþꝛa fvgla karllken | da má keŋ̄a vıð bloð. Sem þıoðolfr qvaþ. bloðoꝛra lætr baʀ̇ı bꝛag | nıngr ara fagna. gavtz beʀ ſık a ſveıta ſvanſ verþ konvngr havrþa.v[15] Geirſoddvm lætr græþir g. h. ſt’. hˡ. þ. h’. s. v̄.\

I DG 11 ser detta allså ut att vara en helstrof av Þjóðólfr Arnórsson. Att citera en helstrof är närmast att betrakta som ett undantag, för exemplen i DG 11 är så gott som alltid halvstrofer (eller stroffjärdingar). Undantagen gäller strofer där samma kenning eller parallella kenningar förekommer i båda halvstroferna. Det kan gälla här, eftersom både *hrægamms* och *ara* kan syfta på asfåglar och *græðir* väldigt ofta står som grundord i en kenning för den som ger rovfåglarna mat. Det är därför inte uteslutet att här räkna med en helstrof. Det gör däremot inte alla övriga handskrifter. Gks 2367 och Utr. 1374 har en helstrof, medan AM 748 I b och den yngre AM 748 II 4to (hädanefter AM 748 II) skjuter in ”Svá kvað hann enn” eller ”ok enn” mellan raderna 4 och 5. Detta föranledde Bjarne Fidjestøl till att betrakta halvorna som tillhörande skilda strofer (1982:

[13] Både Rask (1818:181) och utgivarna av Kommissionsutgåvan (Jón Sigurðsson & al. 1848:488) tar varianter ur DG 11 när det gäller denna strof, men ingen av dem nämner suspensionerna. Dessa påpekas i Kommissionens band 2 (Jón Sigurðsson & al. 1852:353) men utan andra kommentarer än ”U abbreviate”. Finnur Jónsson (1931:172) konstaterar ”fork. i U” utan någon vidare kommentar. Det verkar sålunda vara Grape & Kallstenius (1977b: 166) som först visar suspensionerna någon större uppmärksamhet, fast utan att betrakta dem som avvikande.

[14] Jag är Veturliði Óskarsson, Reykjavík, tack skyldig för detta påpekande.

[15] Ett upphöjt \v\ används mycket ofta för att markera halvstrof, inte en ny strof i DG 11. Detta är särskilt genomfört i Háttatal (32 gånger för att markera halvstrof, en gång helstrof).

139). I vårt sammanhang spelar det ingen större roll, innehållsmässigt kan varje halva betraktas som självständig och för tolkningen av suspensionerna är det endast sista halvan som spelar roll.

I de tre viktiga handskrifterna Gks 2367, Utr. 1374 och AM 748 I b har denna halvstrof följande form:[16]

> \geırſoddum lætr græddır grvɴ hvert ſtıka ſvɴar hırð þat er hann ſkal varða hrægamſ ara ſ\ (Gks 2367 37v:31).
>
> \Geırs oddum letr greddır grunn huert ſtica ſunnar hird þa er hann scal varda hregams ara seuar\ (Utr. 1374 39v:2).
>
> \Gæırſ oddvm lætr græddır grvnn hvert stıka ſvnnar hırð þa ær hann ſcal varða hrægams ara ſæfar\ (AM 748 I b 11r:16).

De flesta orden passar med suspensionerna i DG 11 och Grape & Kallstenius konstaterar (1977b:166): ”Det förkortade citatet (ur Þjóðólfr Arnórssons Sexstefja) är att upplösa: *g*ruŋ hvert *ſt*ikaſvŋar *hi*rþ *þ*ater (el. *þ*aer) *h*aŋ *s*kal *v*arþa *hregams. ara ſ*ævar.”

Men härmed är inte allt sagt. Där Gks 2367 har *þat er*, har både AM 748 I b och Utr. 1374 *þá er* och AM 748 II skriver *þar* (detta ändrar betydelsen, då *þat* måste hänvisa till *grunn* medan *þá* hänvisar till *hirð* och *þar* betyder ’där’); när Gks 2367 skriver *hann skal varða* skriver AM 748 II *hírd þar er hans skal verda* (Jón Sigurðsson & al. 1852:596). Och man kan lägga till: Det är fullständigt uteslutet att skrivaren tänkt sig att förkorta *stika sunnar* med ett enkelt \ſt\. På samma sätt är skrivningen \v̄\, vilken i DG 11 används för *um*, en otänkbar förkortning för *verða* eller *varða*.

Med andra ord: Suspensionerna i DG 11 kan varken vara förkortningar av texten exakt som den står i Gks 2367, Utr. 1374, AM 748 I b eller AM 748 II. Däremot kan de, precis som tidigare påpekats om citaten ur Vǫluspá, vara en inte helt korrekt återgivning av en redan suspenderad text. Vår skrivare har inte kunnat texten och därmed inte varit klar över t.ex. att \ſt’.\ inte räckte till för att fylla ut andra raden; förmodligen har han inte förstått något av förlagan annat än just att det handlade om en *ǫrn* och en *hrægammr* samt en hjälte som gav dessa två fåglar föda. Och då uppstår frågan: Vem kunde komma på att använda suspensioner för att skriva en halvstrof av Þjóðólfr Arnórsson? Vi börjar med en annan fråga: Vem var Þjóðólfr? I DG 11 citeras åtminstone 11 halvstrofer av

[16] Den förekommer inte i AM 242. I AM 757 finns den med, men texten är där skadad.

skalden Þjóðólfr Arnórsson, en islänning, bäst känd som kung Haraldr Sigurðarsons, Harald hårdrådes (död 1066) hovskald. Av dessa strofer definierade Finnur Jónsson minst åtta som tillhörande dikten Sexstefja. Þjóðólfr räknas i litteraturhistorien som en av de mest professionella hovskalderna. I Íslensk bókmenntasaga I skriver Vésteinn Ólason om kungen och skalden:

> Enginn konungur virðist hafa haft íslensk hirðskáld svo mjög í hávegum sem Haraldur Sigurðarson harðráði enda fer mörgum sögum af viðskiptum hans við skáld sín. Afkastamestur þeirra og mestur atvinnumaður hefur líklega verið Þjóðólfur Arnórsson. Hann orti fleiri en eina kviðu um Harald og að auki flokk um Magnús góða. Drápan Sexstefja hefur verið frægt kvæði og væntanlega óvenjulangt. Allmikið af henni er varðveitt. Með Þjóðólfi er hirðkveðskapurinn fallinn í farveg sem hann er í næstu aldir. Þjóðólfur kveður lipurt um konungana, telur upp orustur og heldur sig við hefðbundnar myndir af veislum hrædýra, siglingum og því um líku. Margt er vel gert en ekkert frábært. Skopskyn og myndvísi hefur hann þó átt til, eins og sjá má af lausavísum hans.[17]

Enligt Finnur Jónssons analys med resultat i Skjaldedigtning I A (1912: 376) är vår strof just att betrakta som en del av den till namnet unika dikten Sexstefja, dikten med sex omkväden. Som Vésteinn Ólason påpekade kan vi räkna med att det gällde en lång dikt, men Finnur kom inte längre än att identifiera 24 helstrofer, 10 halvstrofer och en stroffjärding.

Och nu börjar vi närma oss förklaringen till de oväntade suspensionerna på fol. 41r i DG 11. Om dikten Sexstefja ska göra rätt för sitt namn, måste den ha minst sex refränger, *sex stef*. Finnur Jónsson trodde sig kunna identifiera ett sådant. De resterande fem vet vi ingenting om.

I avsnitt 2 ovan visas hur återkommande formler som förkortas med suspensioner i en handskrift med en fullständig version av Vǫluspá, slaviskt har kopierats vidare i DG 11 (eller snarare dess förlaga). I

---

[17] Vésteinn Ólason 1992:224–225. ”Ingen kung tycks ha skattat isländska hovdiktare så högt som Harald Sigurdsson den hårdråde, och om honom och diktarna berättas det mycket. Den mest produktiva och mest professionella av dessa har förmodligen *Þjóðólfr Arnórsson* varit. Han diktade mer än ett kväde om kung Harald och dessutom en dikt om Magnus den gode. Drapan *Sexstefja* har varit berömd och förmodligen ovanligt lång. En ansenlig del av den har bevarats. Med Þjóðólfr har furstediktningen fått den utformning som den har de kommande seklen. Þjóðólfr diktar smidigt om kungarna, räknar upp kamper och håller sig till traditionella bilder av asätarnas fester, av seglatser och liknande. Mycket är bra gjort men inget briljant. Han har likväl humor och öga för metaforer, så som det framgår av hans lösa strofer.”

Þjóðólfrs fall kan det vara fråga om exakt detsamma. Om Sexstefja här citeras ur en skriftlig källa kan man räkna med att refrängen återgavs förkortad med suspensioner när den förekom flera gånger. Suspensionerna i DG 11 kan inte förklaras som förkortningar av en text alla kände till. I så fall skulle man förmodligen ha förkortat mycket mera. Den enda rimliga förklaringen till suspensionerna i Þjóðólfrs strof är att det gäller ett *stef* som citeras ur en skriftlig källa, där man nedtecknat Sexstefja, kanske i sin helhet eller åtminstone en så stor del av dikten att refrängen *Geirs oddum lætr græðir* o.s.v. förekom mera än en gång.

Gustaf Lindblad (1954, t.ex. s. 273 ff.) konstaterade att man under 1200-talet haft mera än en skriven version av en del eddadikter. Många forskare har låtit sig drömma om liknande textsamlingar av skaldedikter. Såvitt jag kan se kan suspensionerna i DG 11 tas som ett starkt indicium på att så var fallet åtminstone när det gäller den berömda dikten av Þjóðólfr Arnórsson, Sexstefja. Skrivaren/redaktören av förlagan till DG 11 hade Þjóðólfrs dikt i skriftlig form med suspenderade *stef*. I fallet *Geirsoddum lætr græðir* o.s.v. kopierade han suspensionerna utan att veta vad varje bokstav representerade, precis som han gjorde i eddadikternas fall.

Vid granskning av diktcitat i DG 11 och de övriga medeltida handskrifterna av SnE har vi med andra ord goda skäl att räkna med att skrivarna av förlagorna arbetade med skrivna texter eller textsamlingar, inte bara när det gällde eddadikter utan också skaldekväden. Att man dessutom hade mycket av muntligt traderade texter att stödja sig på, är en självklarhet.

4 Slutord

Lasse Mårtensson & Heimir Pálsson

Då ovan diskuterade suspensioner sannolikt har sitt ursprung i självständiga nedteckningar av dikterna och knappast har uppstått sekundärt inom ramen för SnE, måste dessa skrivningar utgöra rester av det ursprungliga arbetet med att foga de från början självständiga diktcitaten in i sitt nya sammanhang SnE. Det kan kanske tyckas djärvt att faktiskt dra linjen ända tillbaka till verkets tillkomst, men samtidigt är det svårt att tänka sig att dessa förkortade skrivsätt skall ha kunnat uppstå efter det att citaten har infogats i SnE.[18]

Det faktum att skrivningarna av stroferna ur Grímnismál inte kan beläggas med paralleller i de bevarade handskrifterna med denna dikt, försvagar inte tolkningen av skrivningarna i Vǫluspá och skrivningen i Sexstefja. Skrivsättet i dessa Grímnismálstrofer avviker från DG 11 i övrigt, och det tyder på att också de är kopierade från en förlaga, även om det inte framstår lika tydligt varför. I DG 11, som innehåller över 300 diktcitat, är det bara de strofer som behandlas i denna artikel som visar upp detta avvikande bruk av suspensioner. Att skrivaren av det aktuella manuskriptet vid dessa enstaka tillfällen självmant skulle välja ett starkt avvikande bruk av suspensioner ter sig synnerligen osannolikt.

Det är svårt att föreställa sig alltför många avskriftsled mellan DG 11 och det ursprungliga inplacerandet av denna strof i den nya kontexten SnE. Om det hade varit fråga om många led hade man väntat sig att någon hade noterat att dessa skrivningar var otillräckliga och fyllt ut dem för att göra dem begripliga i sitt nya sammanhang (som motsvarande strofer är i övriga handskrifter med SnE). Samtidigt är det fullt klart att enbart dessa skrivningar inte bevisar något avseende DG 11:s förhållande till övriga manuskript med SnE; de visar bara att man i DG 11 kan se rester av en ursprunglig infogning av självständiga nedteckningar av Vǫluspá och Sexstefja i det nya sammanhanget SnE.

Litteraturförteckning:

Bischoff, Bernhard, 1990: Latin Palaeography. Antiquity and the Middle Ages. Cambridge. Övers. av Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters. 2 utg. Berlin.

Dronke, Ursula (utg.), 1997: The Poetic Edda. Vol. 2. Mythological Poems. Oxford.

Faulkes, Anthony (utg.), 1998: Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál. 1. Introduction, Text and Notes.

Fidjestøl, Bjarne. 1982. Det norrøne fyrstediktet. Øvre Ervik.

Finnur Jónsson (utg.), 1892–96: Hauksbók udgiven efter de arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675 4° samt forskellige papirshåndskrifter af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-selskab. København.

Finnur Jónsson (utg.), 1912. Den norsk-islandske Skjaldedigtning. I A och I B.

[18] Det är naturligtvis teoretiskt möjligt att skrivningarna har förts in i ett senare skede, t.ex. om förlagan till DG 11 har varit skadad på dessa platser och att man därför har gått till självständiga uppteckningar av dikterna och kompletterat därifrån.

Finnur Jónsson (utg.), 1931: Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskrifterne. København.
Grape, Anders & Kallstenius, Gottfrid, 1977a: Transkriberad text. I: Snorre Sturlasons Edda. Uppsala-handskriften DG 11. 2. Transkriberad text och paleografisk kommentar. Anders Grape & al. (utg.). Uppsala. S. 1–109.
Grape, Anders & Kallstenius, Gottfrid, 1977b: Paleografisk kommentar. I: Snorre Sturlasons Edda. Uppsala-handskriften DG 11. 2. Transkriberad text och paleografisk kommentar. Anders Grape & al. (utg.). Uppsala. S. 111–77.
Gödel, Vilhelm, 1892: Katalog öfver Upsala universitets biblioteks fornisländska och fornnorska handskrifter. Upsala.
Haugen, Odd Einar, 2004: Paleografi. I: Handbok i norrøn filologi. Red. Odd Einar Haugen. Bergen. S. 175–214.
Hreinn Benediktsson, 1965: Early Icelandic Script as Illustrated in Vernacular Texts from the Twelfth and Thirteenth Centuries. Reykjavík. (Ìslenzk handrit. Icelandic Manuscripts. Series in folio 2.)
Jón Helgason (utg.), 1951: Eddadigte 1. Vǫluspá Hávamál. København. (Nordisk filologi. Serie A.)
Jón Helgason (utg.), 1952: Eddadigte 2. Gudedigte . København. (Nordisk filologi. Serie A.)
Jón Sigurðsson & al. (utg.),1848: Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi. Del 1. Hafniæ (Köpenhamn).
Jón Sigurðsson & al. (utg.), 1852: Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi. Del 2. Hafniæ (Köpenhamn).
Kroman, Erik, 1956: Abbreviaturer. I: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 1. S. 5–7.
Lindblad, Gustaf, 1954: Studier i Codex Regius av äldre Eddan. Lund. (Lundastudier i nordisk språkvetenskap 10.)
Marsling Bäckvall, Maja: Vǫluspá i Uppsalaeddan. En nyfilologisk undersökning. (D-uppsats i svenska språket/nordiska språk vid Uppsala universitet).
Müller, Friedrich W., 1941: Untersuchungen zur Uppsala-Edda. Dresden.
Mårtensson, Lasse, 2007: AM 557 4to. Studier i en isländsk samlingshandskrift från 1400-talet. (Opublicerad doktorsavhandling vid Uppsala universitet.)
Rask, Rasmus (utg.), 1818: Snorra-Edda ásamt Skáldu og þarmeð fylgjandi ritgjörðum. Eptir gömlum skinnbókum útgefin af R. Kr. Rask. Stockhólmi.
Seip, Didrik Arup, 1954: Palæografi B. Norge og Island. Red. Johs. Brøndum-Nielsen. Stockholm. (Nordisk kultur 28:B.)
Thorell, Olof, 1977: Inledning. I: Snorre Sturlasons Edda. Uppsala-handskriften DG 11. 2. Transkriberad text och paleografisk kommentar. Anders Grape & al. (utg.). Uppsala. S. IX–XXI.
Vésteinn Ólason, 1992. Dróttkvæði. I: Íslensk bókmenntasaga I. Red. Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson, Vésteinn Ólason. Reykjavík. S. 189–262.
Vésteinn Ólason & al., 2001: Konungsbók eddukvæða. Codex Regius. Gl.Kgl.Sml. 2365 4to. Reykjavík. (Íslensk miðaldahandrit. Manuscripta Islandica Medii Aevi 3.)

Summary

LASSE MÅRTENSSON & HEIMIR PÁLSSON

The manuscript DG 11 4to, the so-called Uppsala-Edda, is one of the main medieval manuscripts containing Snorri Sturluson's Edda. In six instances in this manuscript, quotations from poems are written in a highly abbreviated way, using so-called suspensions. The poems in question are Vǫluspá, Grímnismál and Sexstefja. The suspension usually consists of only the initial graph of a word, surrounded by dots. It is mainly used for writing highly frequent words, such as *segja*, *mæla* and so forth, and in other cases when the context makes the meaning of the suspension clear, for instance when writing names that have already been written out. In the six mentioned verse-quotations, the usage of suspensions deviates from that known from other manuscripts and furthermore from the ordinary usage of the scribe of DG 11 4to. One explanation of these suspensions has been that the scribe used them because he regarded the verses as being generally known. In this paper, an alternative interpretation is put forward, namely that these abbreviations were copied from other manuscripts containing the poems in question in their entirety. There, these suspensions stood in a context which motivated the choice of abbreviations, as the formulas that are abbreviated had then already occurred written out in full.

Harald hos jätten Dovre
Forntida initiationssymbolik i en medeltida tåt

STEFAN OLSSON

Inledning

Inom den religionshistoriska norröna forskningen har undersökningar av ritualer under de senaste årtiondena gjort sig allt mer gällande. Detta har delvis berott på att nya teorier i den allmänna religionshistorien har utvecklats och användandet av empiri förbättrats.

Den norröna forskningen har emellertid generellt under 1900-talets senare hälft präglats av ett källkritiskt förhållningssätt. Bland annat har man påpekat hur många av de norröna textkällorna som isländska sagor, kungasagor och fornaldarsagor skapats under medeltiden. Författarna har varit påverkade av den tidens kristna och lärda värderingar vilka de sedan överfört till de berättelser som de nedtecknat. Dessa källor betraktas därför som sekundära. Detta har gjort att många av de skildringar som finns eller anses beskriva ritualer inte kan betraktas som autentiska.[1]

För forskaren finns emellertid tidigare källor att tillgå vilka kan betraktas som primärkällor. De tidigaste textkällorna kan utgöras av äldre skaldekväden som är skapade av människor vilka själva levde och verkade i det fornskandinaviska samhället. Problemet med skaldekvädena är att de i första hand är hyllningar till kungar och hjältar, följaktligen innehåller de mycket litet religiöst stoff (Hultgård A., 1996:27, 2003). Eddakväden anses också av många forskare som primärkällor. Men detta är inte okontroversiellt. Eddakvädena är svåra att tidsbestämma och en del menar att huvudparten skall dateras till 1100- och 1200-talen. Andra primärkällor som arkeologiskt material kan hämmas av att det endast ger en indikation om rituell aktivitet. Men till skillnad från textkällorna ökar det arkeologiska materialet ständigt i omfång (Hultgård A., 1996:26).

[1] Se bland annat Düwel K., 1985, och Lönnroth L., 1996:65 för något av kritiken som riktats mot ritualer.

De upplysningar som finns om ritualer är knapphändiga i primärkällorna. Medan sekundärkällorna, där det är diskutabelt huruvida delar av materialet är av förkristet ursprung, kan vara något utförligare. Tillgången på detaljerade upplysningar är således begränsad för forskarna. Samtidigt är mytmaterialet i textkällorna långt rikhaltigare än ritmaterialet (Hultgård A., 2003:448) och kan användas som underlag för ritanalys. Sådant kan emellertid inte göras utan restriktioner. Särskilda metoder måste användas för att åskådliggöra och skilja ut rituella beståndsdelar.

Syftet med föreliggande artikel är att visa hur en mytisk berättelse kan användas som underlag för en ritanalys. Ett annat syfte är att undersöka strukturer som kan härledas till den kategori av övergångsritualer som kallas initiationer, en individs eller en grupps sociala transformering till ett nytt stadium i samhället vilket exempelvis kan vara övergången från ungdom till vuxen. Vidare att visa hur en fenomenologisk metod med socialantropologiska inslag utarbetad av den danske religionshistorikern Jens Peter Schjødts kan appliceras på materialet. Mitt undersökningsobjekt är *Þáttr Hálfdanar Svarta* i *Flateyjarbók I*. I *Þáttr Hálfdanar Svarta* berättas det om hur den norske kungen Harald Hårfager stöts bort av sin far Halvdan Svarte och sedan tas om hand av jätten Dovre i Dovrefjället.

Undersökningen kompliceras av att förhållandet mellan myt och ritual framstått som invecklat i den generella religionshistorien. Myt- och ritskolan (*Myth and Ritual School*), med företrädare som James G Frazer och Jane Harrison, hävdade i slutet av 1800-talet att det var ritualer som beskrevs i myterna utan något förbehåll. Deras studier berörde vanligtvis klassiska religioner och hade ofta en kristen värdegrund där man undersökte explicita mönster vilka kunde härledas till liturgier. En mer skeptisk hållning gentemot myt- och ritskolan växte fram under 1900-talet då den fenomenologiska skolan slog igenom alltmer. Med stöd av antropologisk forskning, bland annat antropologen Bronislaw Malinowski, ansågs myterna inte alltid avhängiga riterna. Myten kunde möjligen förklara ritualens ursprung. Efter andra världskriget lades överhuvudtaget mer fokus på myt än ritual. Man bedrev mer komparativa studier vilket också kunde påverka empirin. För en del av dessa forskare som Mircea Eliade (1996) framstår myten och riten som universella fenomen. I tolkningar kan det ibland riskera att bli något som förekommer i olika kulturer, på skilda platser och i olika epoker utan hänsyn till kulturspecifika omständigheter. Andra forskare som den franske religionshistorikern Georges Dumézil (1966) betonar mytens och ritens historiska kontinui-

tet samtidigt som han begränsar sitt undersökningsområde. Han menar att de fornhistoriska religioner han studerar går tillbaka på ett indoeuropeiskt förflutet. Hos Dumézil märks sökandet efter en ursprunglig (indoeuropeisk) myt. Senare tiders religionshistoriker har återigen accentuerat ritualen. Begreppet ritual dekonstrueras och bryts isär och man påpekar det kulturspecifika. Mikrostudier förordas snarare än makrostudier. Den amerikanska religionshistorikern Catherine Bell (1992) talar om *cultural strategies* snarare än ritual. Alltnog erkänner man att ritualer kan tolkas som både kulturspecifika och universella (Sælid Gilhus I. & Mikaelsson L., 2003:215).

Mitt perspektiv kan i denna undersökning sägas vara fenomenologiskt. Det förutsätter ett visst samband mellan myt och rit. Men till skillnad från den fenomenologiska skolan förnekar jag inte den historiska kopplingen. Den medeltida texten som undersöks har varit påverkad av tidens gång. Inte heller är jag ut efter någon urmyt som en del forskare likt Dumézil sökt. Undersökningen är kulturspecifik så till vida att den är begränsad till traditioner som berör det fornnordiska samhället i allmänhet och fornnorska stormannagrupperingar i synnerhet för vilka myten kan ha haft ett legitimerande drag.

I analysen följer jag Jens Peter Schjødts (2004) tillämpning av ritteori och avser därigenom påvisa rituella sekvenser vilka kan härledas till initiationsritualer. Jag vill inte hävda att det skulle vara frågan om en konkret ritual utan reflexer av densamma. I det fornnordiska samhället fanns under förkristen tid inte något fenomen motsvarande en kristen liturgi, en fastställd ordning, så dessa strukturer ligger mer implicit inbäddade i den undersökta tåten. Vad som analyseras kan benämnas som en initiationssymbolik vilken kan ha motsvarigheter i andra och tidigare källor.

Frågeställningen sammanfattar syfte och utgångspunkter enligt följande:

1. Går det att strukturera upp *Þáttr Hálfdanar Svarta* i en förloppsstruktur med olika rituella sekvenser?
2. Kan en sådan förloppsstruktur härledas till en initiationssymbolik?

Undersökningsobjektet *Þáttr Hálfdanar Svarta* kan egentligen inte beskrivas som en myt, då den huvudsakligen inte handlar om gudar, men som en berättelse med mytiska inslag.[2] Den kan bygga på material från

[2] Gränsen mellan myt och berättelse med mytiska inslag är förstås flytande.

äldre källor. Delar av de norska kungasagorna *Ágrip*, *Fagrskinna* och *Heimskringla* kan interpolera med *Þáttr Hálfdanar Svarta* (Moe M., 1926, Einarsdóttir Ó., 1971:148). Även eddakvädet *Grímnismál* kan ha legat till grund för den medeltida författaren (Moe M., 1926, Einarsdóttir Ó., 1971). Men det går inte säga att *Þáttr Hálfdanar Svarta* utgör någon genuin källa i sig då den inte kan dateras till tidigare än 1300 (Jónsson F., 1900:265). Men om vi ser den som sagalitteratur kan det problemet förbigås.

Sagalitteraturen läses då som dokument vilka står på två ben mellan muntlig historia och fiktion. De medeltida författarnas intention var att förse den medeltida publiken med en stämning av vad som kunde härledas till deras förflutna (Borovsky Z., 1999:6ff). Fastän den medeltida författaren inte sett något rituellt i berättelsen kan den bygga på äldre traditioner (Schjødt 2003:457). Vad som på ytan kanske bara var en äventyrsberättelse kan ha inrymt avancerade forntida föreställningar kring ritualer där en kärna överlevt kristnandet.

Forskningen kring själva *Þáttr Hálfdanar Svarta* har bedrivits av företrädare från flera olika discipliner. Bland dessa återfinns religionshistorikern Sophus Bugge (1899) som sökte en ursprunglig myt tillkommen under förkristen tid. Bugge har dock ett källkritiskt perspektiv och menar att tåten, som den var nedtecknad i *Flateyjarbók*, är falsifierad av kristna författare. Vissa motiv kan dock ha överlevt kristnandet. Bugges skeptiska hållning bekräftades sedan genom en datering av filologen Finnur Jónsson (1900). Här märks en tendens att betrakta varje element som genuint eller ickegenuint i tåten. Även några sagaforskare har letat efter ursprungliga motiv med hjälp av komparativa metoder. Folkloristen Moltke Moe (1926) försöker genom folketymologiska studier visa att *Þáttr Hálfdanar Svarta* har sina rötter i olika keltiska sagomotiv, bland annat från de walesiska prosaberättelserna *mabinogion*. Orientalisten Sten Konow (1913) vill istället jämföra med indiska sagor från 1100-talet, *Kathasaritsagara* och *Brhatkathamanjari*. Problemet med de här jämförande metoderna är att de är för inexakta. I synnerhet är det svårt att se hur indiska sagor skulle ha legat till grund för en norrön förkristen muntlig tradition. Konow kan inte heller ge några precisa besked på den punkten (jmfr Konow S., 1913:21). Tesen om sådana inlån utifrån har senare tillbakavisats av historikerna Halvdan Koht och Ólafia Einarsdóttir (1971:32). Ólafia Einarsdóttir menar att den kan bygga på inhemska berättartraditioner. Einarsdóttirs undersökning gäller dock i första hand Haralds släktskapsförhållanden.

Från religionshistoriskt håll verkar berättelsen ha tilldragit sig föga intresse, kanske beroende på att den anses ha ett historiskt lågt källvärde. Gro Steinsland (2005) har i en artikel beskrivit Haralds äventyr med Dovre som en del av den norska rikssamlingen, där Harald genomgår en initiation på Dovrefjäll, men ger inte några ytterligare detaljer. Steinsland vill liksom den norske forskaren Torgrim Titlestad (2007:12, 46ff) koppla *Þáttr Hálfdanar Svarta* till en så kallad *upphovsmyt* som beskriver Norges tillblivelse.

I tidigare tolkningar har man sålunda tagit upp frågor kring huruvida berättelsen är autentisk eller inte, fokus har då legat på enskildheter. Man har också sökt efter en ursprunglig myt som kan ha legat till grund för den medeltida författaren. I några fall har tolkningarna legat på metanivå där myten anses förklara Norges tillblivelse. I skrivande stund förefaller inte någon ha gjort en utförlig ritualanalys av *Þáttr Hálfdanar Svarta* där olika rituella element undersöks och sätts in i ett sammanhang.

För att komma till rätta med bestämningen av de rituella elementen i *Þáttr Hálfdanar Svarta* kommer jag i grunden att luta mig mot Victor Turners och Arnold van Genneps moderna teorier om de tre faser som utmärker övergångsritualer och bland dem initiationer. Dessa faser har Jens Peter Schjødt senare vidareutvecklat. Han har dessutom fastslagit en specifik karaktäristik för vad som konstituerar en initiationsritual. Nedan redogörs för dessa tre faser och karaktäristiken av initiationsritualer.

Om de tre faserna och deras applicering på initiationsritualer

Den sociala transformeringen, som en initiand genomgår under en initiationsritual, kan åskådliggöras genom Victor Turners (1969) teori om liminalfasen som Turner baserade på Arnold van Genneps (1909, 1977:10ff) teori om tre faser vilka karaktäriserar övergångsritualer och därmed initiationsritualer. Den första av dessa faser, initialfasen, innebär att initianden förlorar den status som han eller hon hade vid ritualens början. Under initiationsritualen skiljs ritualens subjekt, initianden, ut genom separationsriter och avlägsnas från vardagen, ofta genom ett fysiskt avlägsnande. Mellansteget, liminalfasen, som Turner

utvecklade, är antistrukturell och kaotisk. Sociala hierarkier upplöses och en rituell transformation äger rum (Turner V W. 1969:94ff). I liminalfasen finns ofta tvetydigheter som kan innebära en övergång från en status till en annan. Initianden omges ofta av en symbolism med motsatspar som död och återfödelse. Det kan också röra sig om motsatser av rumslig natur som när den världsliga världen ställs mot den hinsides. Subjektet är under liminalfasen utan den identitet som han eller hon hade från början och sårbart. Samtidigt utformas den nya statusen. Efter liminalfasen uppträder inkorporeringsfasen där subjektet upptas i sitt nya sammanhang med en ny status och identitet (Turner V W., 1969:37). Initianden har särskilda kännetecken för sin nyvunna status, till exempel en speciell klädsel. I slutfasen inträder subjektet i sin nya position i samhället.

Victor Turner, med stöd av van Gennep, delade in ritualerna i två huvudkategorier: Livskrisritualer (*Life Crisis Rites*) och kalendariska ritualer (*Calendrical Rites*). Initiationsritualerna ingår i den förra kategorin och har ett krisartat moment över sig, det kan röra sig om bröllop, begravning etc. (Turner V W., 1969:168). Jens Peter Schjødt menar att Turners och van Genneps sätt att klassificera ritualer inte är tillfredställande (Schjødt J P., 2004:52ff). När det gäller initiationsritualer behöver det till exempel inte finnas något krisartat moment kring födelse och pubertet (Schjødt J P., 1986:97). Schjødt föreslår istället att ritualerna skall klassificeras i tre kategorier där initiationsritualen i första hand berör individer (Schjødt J P., 1986:97, 2004:73ff). Efter en modell av Lauri Honko (Honko L., 1979) delar Schjødt in ritualerna i kalendariska ritualer, livskrisritualer och initiationsritualer. Under livskrisritualer står ett samhälle inför en kris som svält eller torka. Syftet med ritualerna är då att genomföra en förändring hos individen eller den kulturella omgivningen. Samhället går från en minusstatus till en nollstatus (Schjødt J P., 1986:97, 105). Vid kalendariska ritualer, som berör kalendariska fester, erfar samhället de tre faserna men efteråt är statusen oförändrad. De kalendariska ritualerna inleds därmed med nollstatus och avslutas med nollstatus. Syftet är här att upprätthålla samhället (Schjødt J P., 1986:97, 102).

Initiationsritualer berör istället individen som förs från en existens till en annan. Detta innebär att initianden genomgått en passage från inledningsfasen, genom liminalfasen, till slutfasen. Initianden erhåller endast en förhöjd position under dessa omständigheter, och inte genom eventuella framtida förhållanden (Schjødt J P., 1986:101). Enligt den

definitionen blir det viktigt vem som drar fördel av ritualen, vilka rituella objekt som används, vilka aktörerna är och slutligen syftet med ritualen. I initiationsritualer är det initianderna som tillägnar sig fördelar eftersom deras status ändras (Schjødt J P., 1986:101). Ett utmärkande drag för initiationsritualer blir att initianden befinner sig i en irreversibelt högre position i slutfasen än i inledningsfasen (Schjødt J P., 1986:102).

Schjødt menar vidare att för att vi skall kunna tala om initiation måste vissa fundamentala karaktäristika definiera liminalfasen. De kan delas in i fyra punkter:

1. Ritualens subjekt har i och med slutfasen uppnått högre status, som är irreversibel i förhållande till initialfasen (Schjødt J P., 1986:204, 1994: 115, 2004:90ff).

2. I ritualen finns en horisontell sekvens som utformar sig i överensstämmelse med de tre faserna i van Genneps modell (Schjødt J P., 2004:91ff). I den horisontella sekvensen återfinns symboliska element som död och återfödelse eller liknande. Den horisontella sekvensens funktion är att markera övergången till och från den andra världen, liksom övergången från liminalfasen till slutfasen (Schjødt J P., 1994:116).

3. Relationen mellan initial- och slutfasen på den ena sidan och liminalfasen på den andra uttrycks i en rad av analoga motsatspar (Schjødt J P., 2004:96ff). På så sätt uttrycks relationen mellan ”partialitet, helighed vs sækularitet, död vs liv, feminin vs maskulin etc.” Dessa motsatspar utgör i sig en klassifikationsapparat för den gällande kulturen (Schjødt 1994: 116ff, 1986:96).

4. I den horisontella sekvensens tillägnar sig subjektet rituella objekt. De rituella objekten är alltid numinöst vetande och numinösa egenskaper (Schjødt J P., 2004:100ff). Avgörande är att dessa numinösa egenskaper är av elementär betydelse för subjektets status i slutsituationen. Egenskaperna ses i sammanhanget som ett vitt begrepp. Att uppnå dessa egenskaper är också ett mål i sig för subjektet (Schjødt J P., 1986:103, 1994: 116). Det kan röra sig om ”vidensdryck” representerat som mjöd och blod, eller bara ord som runor eller sång. Objekten skall ha en mytisk koppling (Schjødt J P., 2004:5).

Liminalfasen i relation till övriga faser kan illustreras på följande vis:

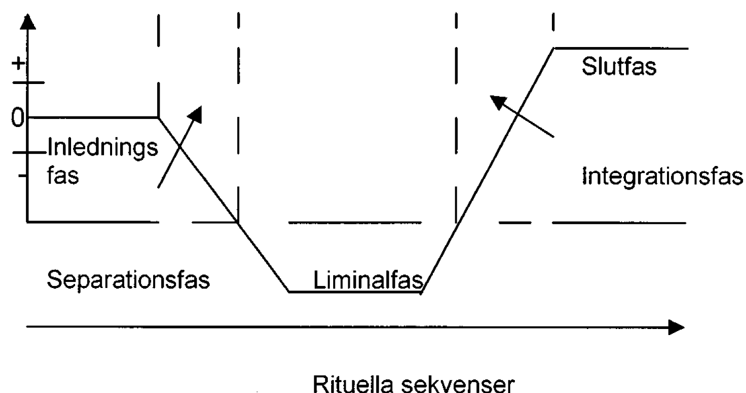


Fig 1.1 Min konstruktion efter Schjødt (1986)

På figuren återfinns två överkorsande axlar, en streckad horisontell och en vertikal. Den horisontella axeln anger skillnaden mellan den status ritualens subjekt har i inledningsfasen och senare i slutfasen. Den vertikala axeln betecknar kontrasten mellan inledningsfasen och slutfasen. Liminalfasen ligger mellan dessa två faser. Subjektet går således från en nollstatus till en plusstatus. Den horisontella streckade axeln markerar skillnaden mellan den liminala och det ickeliminala sfären. De streckade vertikala axlarna visar inledningsfasen respektive integrationsfasen. I separationsfasen uppträder ofta riter som symboliserar döden, medan integrationsfasen kan innehålla riter som symboliserar återfödelse (Schjødt J P., 1986:97, 101). Längs den horisontella axeln, som markeras av en heldragen linje utspelar sig också de rituella sekvenserna.

Innan dessa teoretiska utgångspunkter appliceras på det undersökta objektet kommer jag att parafrasera *Þáttr Hálfdanar Svarta*. Den grundar sig huvudsakligen på Guðbrandur Vigfússons och C R Ungers utgåva av *Flateyjarbók* från 1860–1868 och delvis på Moltke Moes parafrasering från 1926. Jag har ändrat tempus från preteritum i originaltexten till presens i parafraseringen.

Parafras av Þáttr Hálfdanar Svarta

En julafton då kung Halvdan och hans hird är på julgille försvinner all mat från borden liksom allt öl och alla de förråd som var ämnade för gästabudet. Då drar var och en hem till sitt och kung Halvdan blir sittande mörk i hågen.

Halvdan försöker sedan komma på vad som var orsaken till stölden. Det finns en trolldomskunnig (*fiolkunnigr*) same (*finnr*) i Halvdans följe. Han misstänkliggörs och kungen låter plåga honom för att utröna om han är skyldig till stölderna, men får inget veta. Samen söker hjälp hos Halvdans son Harald. Denne ber då sin far att lämna samen ifred. Halvdan vägrar och Harald flyr med samen från fadern. De kommer sedan till en hövding som håller gästabud och de blir väl mottagna. Efter en tid säger hövdingen till Harald att det var stor skada att han tog ifrån honom (Halvdan) allt gods som han skulle haft till julgillet (*ok ek tok fra honum þau fang er hann ætlade ser til jolaueitzslunnar*), men att han skall gottgöra det. Han berättar att det finns en hemma hos Harald som är i nöd och som endast Harald kan rädda, någon som skall bli till en stor hjälp då Harald skall erövra hela Norge. I ett senare kapitel antyds det att hövdingen i själva verket är Oden.[3]

Under tiden sitter Halvdan i lugn och ro hemma på sin gård i Opplanden. Han upptäcker då att någon stjäl från hans skattkammare (*gullhús*).[4] För att ta fast tjuven låter han tillverka och sätta upp en snara av stål och med fjättrar (*fjotur*) av blyband (*blybond*). Morgonen därpå finner Halvdan och hans män en stor jätte i skattkammaren. Och 60 man måste till för att binda honom med stålfjättrar och blyband. Kungen frågar vem den fångne är och får svaret att han heter Dovre (*Dofri*) och har sitt hem i Dovrefjället (*æiga hæima j fialle þvi er uit hann er kennt*). Fastän han ber för sitt liv och lovar att betala det tredubbla i lösen vidhåller kungen att han skall dömas till en försmädlig död. Ingen av kungens män får hjälpa honom eller ge honom mat.

Något senare kommer Harald hem och får höra vad som har hänt. Han är då fem år gammal. Han inser att det inte är lönt att be för Dovre hos fadern. Han går sedan till Dovre och frågar om han skall skänka honom livet. Dovre är tveksam eftersom han inte vill utsätta Harald för fara. Harald skär dock av Dovres band med ett särskilt saxsvärd, som samen har gett till honom. Då Dovre blir fri tackar han Harald och springer sedan sin väg.

När Halvdan blir varse att Dovre är försvunnen frågar han vem som har gjort det. Harald berättar då för Halvdan att han släppt Dovre fri.

[3] I kapitlet *Upphaf rikis Harallz haarfagra* står det ”*en Odinn tok fra Halfdani*”, vilket kan syfta på händelserna kring Halvdans julgille.
[4] Ordet *gullhús* förekommer i några senare texter inom isländsk litteratur, men inte i någon gammal skrift talas det om att kungen skulle ha något *gullhús* (Bugge S., 1899:10).

Halvdan blir rasande och fördriver Harald och ber honom söka trollet Dovre (*Dofri troll*).

Harald vandrar bort och vistas fem dygn i ödemarken. På sjätte dagen, då Harald är utsvulten, kommer Dovre och frågar om han vill följa med honom. Harald tackar ja och Dovre tar honom i famnen och för honom mycket snabbt till sin boning som är en stor grotta i Dovrefjället. När Dovre skall ta sig in i grottan böjer han sig inte fort nog och för upp Haralds huvud i bergväggen varpå denne svimmar. Dovre blir då förtvivlad och tror att han dödat pojken (*hefde drepit pilltinn*). Då Harald kommer till sans kallar han Dovre för sin fosterfar (*fostri minn*) och ber honom lugna sig. Sedan för Dovre Harald ned i sin grotta. Harald blir kvar hos Dovre i fem år. Varunder han växer i kraft och styrka. Dovre håller mycket av Harald och lär honom mycket kunskap och många färdigheter. En dag säger Dovre till Harald att han lönat honom genom att han skall bli kung. Kung Halvdan är död och Dovre antyder att han själv haft ett finger med i spelet. Han uppmanar nu Harald att bege sig hem och överta sitt rike. Och förutsäger att Harald inte skall klippa sitt hår eller sina naglar förrän han blivit kung över hela Norge. Han skall vara hos Harald, som en hamingja, under slagen. Heder och ära skall nu följa Harald i allt, inte minst för att han varit hos Dovre. Harald återvänder så hem och blir tagen till kung över hela det rike som hans far haft före honom. Han berättar för sina män var han uppehållit sig under de fem år då han varit bort. Varpå hans män kallar honom Harald Dovrefostre (*Haralldr Dofrafostri*).

Nedan skall vi försöka strukturera texten enligt Jens Peter Schjødts karaktäristik för initiationsritualer och Victor Turners och Arnold van Genneps ritualscheman.

Analys av Þáttr Hálfdanar Svarta

Vi kan lista vad som händer Harald i berättelsen enligt följande sekvenser:

1. Harald flyr med samen och kommer till hövdingen. Han erhåller ett saxsvärd och vinner viss kunskap i samband med gästabud.
2. Harald återvänder hem och befriar Dovre med sitt särskilda svärd från hans bojor.

3. Harald fördrivs ut i vildmarken i fem dagar där han får uthärda törst och svält.
4. Dovre finner Harald och för honom till sin boning i fjället.
5. Harald slår i huvudet när de kliver in i grottan.
6. En läroperiod vidtar där Harald erhåller vetande av Dovre under fem års tid.
7. Dovre upplyser Harald om att han banat väg för honom. Halvdan är borta och han skall återta sitt rike. Han uppmanas att inte klippa sitt hår eller klippa sina naglar förrän han erövrat hela Norge. Ett andligt band upprättas mellan Dovre och Harald, där Dovre blir en *hamingja* för Harald.
8. Harald återvänder hem. Hans män ger honom namnet Harald Dovrefostre.

I de listade sekvenserna kan 1–4 beteckna själva inledningsfasen. Harald får först en sorts uppfostran av samen och hövdingen (Oden), vilka kan ses som liminala aktörer då de befinner sig bortanför det välkända hemmet. Han erhåller vad som kan beskrivas som numinös kunskap genom att hövdingen pekar ut för Harald hans kommande öde. Vidare får han ett rituellt objekt när samen ger honom ett saxsvärd, som kan klyva all sorts järn. Vi får dock inte veta huruvida detta sker i kontakt med underjorden eller den andra världen, vilket Schjødt menar är avgörande för initiationsritualen (Schjødt J. P., 2004:102). Det verkar dock ske i samband med ett gästabud, *veizla*, där rituella överlämnanden förefaller ha förekommit under förkristen tid (Kaliff A., & Sundqvist O., 2004:69, 72ff) fastän detaljerna i det här fallet är oklara. Tiden hos hövdingen kan tolkas som förberedelser inför det dåd Harald utför när han befriar Dovre, ett slags ”förberedande initiation”, vilket också markeras av att Harald varit borta från hemmet, som han sedan kommer att återvända till.

I sekvens 2 beger sig Harald hem och återvänder till utgångspunkten. Samtidigt utför han den bedrift som han uppmanats till genom att befria Dovre. Han knyter här en allians med jätten genom att ett vänskapsband upprättas. Han har därmed så att säga kvalificerat sig inför den huvudsakliga initiationen.

Sekvenserna 3–5 kan tolkas som separationer från det gamla livet. I sekvens 3 fördrivs Harald ut i vildmarken. Halvdan uppmanar honom att söka Dovre i hånfulla ordalag. Behandlandet av en initiand som utstött,

eller som en ickemänniska, är vanligt. Ute i vildmarken är Harald utan mat eller dryck, något som är karaktäristiskt för initiander i ritualer världen över och kan vara beskrivet även i norröna källor. Ett exempel kan vara Odens självhängning som skildras i *Havamál* (138–145). Han är utsatt för törst och svält (Sundqvist 2009).

Till sist möter Harald Dovre som hjälper honom till sin boning i fjället. I just den här sekvensen är det möjligen inte markerat att just Dovre har *egenskapen* att föra Harald till sin boning.[5] Men i andra myter uppträder ofta djur som hästar, hundar eller andra djur som vägledare till den hinsides världen (Jennbert K., 2002:118ff). Möjligen kan Dovre genom sin halvt mytiska härstamning kvalificera sig som en vägvisare. I andra sekvenser har han egenskaper som gör att han kan ta sig in i kungens skattkammare osedd och kan uppträda som *hamingja*.

I sekvens 5 träder de ned i grottan det vill säga underjorden som då motsvarar inträdet i liminalfasen och kulmen på separationsfasen. Eftersom de befinner sig i eller nära underjorden kan det tolkas som att Harald befinner sig i kontakt med dödsriket vilket också markeras av att han slår i huvudet och blir medvetslös. Medvetslösheten kan tolkas som ett dödsliknande tillstånd och uppvaknandet som en återfödelse. [6] Det senare elementet brukar förekomma i integrationsriter, alltså efter att ritualens subjekt verkat i liminalfasen. Ordningen följer inte här helt och hållet det schema som angavs i inledningen.

Sekvens 6–7 utspelar sig i det liminala rummet. Den håla/grotta som Dovre bor i måste betraktas som ktonisk, underjordisk, då de träder ner i den. Dovrefjället i sig kan ganska naturligt relateras till *axis mundi*, världsaxeln (Eliade M., 1996:373ff). Världsaxeln har härletts till Yggdrasil, världsträdet (bla i Hultgård A., 1997), men också till heliga berg i fornskandinaviska sammanhang. Vid världsaxeln genomgår ofta hjältar

[5] Svårigheterna att ta sig till Dovres boning i Dovrefjället märks i den isländska släktsagan *Kjalnesinga saga*. I den ger Harald Hårfager en svår uppgift till en islänning vid namn Bue. Han skall hämta kungens brädspel hos Dovre. Bue säger då till kungen att det är som att sända någon i döden. På sin väg till Dovrefjället stöter han på en bonde som heter Raud som likaledes hävdar att det är att söka döden att ta sig till Dovre. Han känner bara till en man som tagit sig dit utan att mista livet, kungen själv. Raud för sedan Bue till fjället. Men för att komma in i Dovres grotta måste han till sist ta hjälp av dennes dotter Frid (Moe M., 1926:115ff).

[6] Slaget skulle kunna ge upphov till ett så kallat initiationsmärke. Ett sådant initiationsmärke förekommer i myten om Tor och Hrungnir (*Skaldskaparmál* 17). Där den förre erhåller ett märke, symboliserad av en spik, i pannan (Dumézil G., 1966:96).

och kungar initiationer. Jens Peter Schjødt har visat hur Sigurd genomgår en initiation hos Gudrun på Hindarfjäll såsom det beskrivs i *Sigrdrífumál* (Schjødt J P., 1994:121).

Att enbart påpeka kungens/hjältens närvaro vid världsaxeln är emellertid inte nog, som tidigare nämnts krävs vissa tecken som visar hur en initiand genomgår en social transformation. I grottan hos Dovre erhåller Harald särskilda egenskaper. Han växer sig stor och stark. Vidare mottar han numinöst vetande genom de kunskaper (*fræði)* och färdigheter (*iþrottir*) som Dovre lär ut. Som initiatör är Dovre särskilt lämpad i det här avseendet eftersom jättarna har förbindelser med ktoniska, underjordiska, krafter, vilket kan ses i andra myter och berättelser. I dessa myter blir det ofta gudarnas/hjältarnas uppgifter att komma åt någon form av numinöst vetande eller rituellt objekt hos jättarna och i synnerhet jättinnorna (Schjødt J P., 1983: 91ff Clunies Ross M., 1998 79ff). Till exempel förvarar Suttung innei berget skaldemjödet som Oden vill komma åt (Schjødt J P., 1983).

I sekvens 7 upprättas ett andligt band mellan Harald och Dovre. Den senare skall följa Harald som *Hamingja*.[7] Men i den här sekvensen får vi således inte veta något som kan härledas till en kungainvigning. För att framstå som legitim vid en sådan ritual bör en härskare komma i besittning av härskarregalier men Harald erhåller inte några sådana objekt. [8] Istället handlar det om förberedelserna inför Haralds erövring vilket markeras genom Dovres uppmaning till Harald att han inte skall klippa sitt hår eller sina naglar förrän han erövrat hela Norge. Något direkt sexuellt drag, vilket också kan vara utmärkande för initiationer som i *Sigrdrífomál* (Schjødt J P., 1994:121), märks emellertid inte.

I sekvens 8 återvänder Harald till utgångspunkten, hemmet i Opplanden, och återgår till sin normala tillvaro men med förstärkt samhällsställning. Detta får likaledes beteckna inkorporeringsfasen och slutfasen på ritualen. Han väljs sedan till kung över de domäner som hans

[7] *Hamingja* har i tidigare forskning tolkats som synonymt med ”kungens lycka” eller hans ”särskilda inneboende kraft” ett fenomen som forskningen numera ställer sig skeptisk till. Det relaterades till *mana* i äldre antropologisk forskning (Sundqvist O., 1997, 2000:226ff). *Hamingja* är tidigast belagt i eddakvädet *Vafþrúðnismál* (48–49) även om betydelsen där är oklar (Beck H, 1999).

[8] Gro Steinsland har i sin analys av Skírnismál visat hur guden Frey besitter en härskares objekt: ring (*Draupnir*), Iduns gyllene äpplen och en stav (Steinsland 2002:89).

far innehaft före honom[9] och han får tillnamnet Dovrefostre.[10] I samband med namngivningen framkommer en viktig sak. Det är inte Dovre som ger Harald hans tillnamn utan hans män. Det är således möjligt att namngivningen inte tillhör den rituella sekvensen.

De rituella sekvenserna kan karaktäriseras av vissa motsatspar, främst genom det spatiala. Liminala rum ställs mot ickeliminala. Grottan i Dovrefjället är bevisligen ett liminalt rum som ställs mot den ickeliminala yttersfären. Eftersom Harald går ned i jorden för att sedan återvända upp till yttervärlden kan man också tala om underjord mot övervärld. Det är möjligt att guldhuset i inledningsfasen kan härledas till liknande motsatsförhållanden. Då det endast är Harald som kan befria Dovre antyder det ett reglerat tillträde vilket ju även förekommer i andra berättelser med initiatoriska inslag.[11] Således kan guldhuset vara ett liminalt rum. Här är det dock inte tydligt markerat huruvida Dovre befinner sig i underjorden. Ett annat liminalt rum kan vara den plats (en hall?) där hövdingen, som mottar Harald och samen, håller sitt gästabud. Denna befinner sig i periferin som ställs mot centrum, hemmet. I berättelsen om Harald och Dovre återfinns likaledes motsatsparet död – liv genom att Harald är medvetslös och Dovre tror att han är död. Han väcks sedan till sans vilket symboliskt kan tolkas som en återfödelse.

Sammantaget är detta förstås inte en komplett ritualbeskrivning då det är fråga om en sen källa som traderats genom många led. Vad som har analyserats i föreliggande undersökning kan beskrivas som reflexer av initiationsritualer i en berättelse med mytiska inslag.

Reflexer av initiationsritualer och mytmotiv

Det finns således en förloppsstruktur och en symbolism i *Þáttr Hálfdanar Svarta* som kan härledas till initiationsritualer även om detta inte är någon komplett ritualbeskrivning. Det finns en tydlig början och ett tydligt slut. Och vi kan uttyda en horisontell sekvens.

---

[9] Även i *Ágrip* (1) talas om hur Harald väljs till kung, men där får han tillnamnet *lúfa*.

[10] Finnur Jónsson menar att tillnamnet Dovrefostre knappast kan vara autentiskt då det inte går att hitta någon källa äldre än ca 1300 som nämner det. Möjligen med undantag av *Vatnsdælasaga* (Jónsson F., 1900:266). Ólafia Einarsdóttir menar å sin sida att namnet mycket väl kan bygga på muntlig tradition och kanske är mer autentiskt än tillnamnet Hårfager.

[11] Det kan jämföras med Sigurd Fafnesbane som är den ende som med sina särskilda egenskaper kan ta sig in till Brynhild på Hindarfjäll.

I Schjødts schema kan vi se att berättelsen innehåller element som kan konstituera en initiationsritual: Harald separeras från världen, han upprätthåller sig i det liminala rummet i Dovrefjället. Det liminala rummet innehåller motsatsen till den världsliga världen genom sitt läge i underjorden. Efter att ha vistats i det liminala rummet tar sig Harald sedan tillbaka till världen, det vill säga hemmet och det rike han skall ta över efter sin far. Den statusförändring han erhållit är irreversibel och han erhåller kännetecken på detta genom numinöst vetande. Han har dessutom vuxit som människa rent fysiskt. Hans upprättande av ett andligt band med Dovre tyder likaledes på detta.

Som tidigare nämnts är det inte frågan om någon kungainvigning. Harald kommer inte i besittning av attribut som härskarregalier vilka hör till en sådan position. Inte heller höjs han upp symboliskt på en tron vilket kan härledas till kungainvigningar (Sundqvist O., 2000:251ff). Snarare får det ses som en förberedelse inför vad som komma skall nämligen erövrandet av Norge.

Även om *Flateyjarbóks* författare inte har sett något rituellt i berättelsen, har Harald och hans löfte att erövra Norge framställts som ett underliggande motiv och som förklaringsgrund till Norges tillblivelse. Fjället Dovre har setts som en betydelsefull symbol. En del forskare har därmed tolkat motivet analogt med en upphovsmyt som beskriver Norges tillkomst och dess rikssamling (Titlestad T., 2007:46ff).[12] Detta kan avvisas som ahistoriskt och som ett utslag av nationalistiskt sinnade historiker. Men det finns också fog för att hävda att detta mytmotiv kan vara av autentiskt slag.

En äldre forskargeneration menade att jätten Dovre i själva verket var Oden.[13] Att det funnits en äldre förkristen berättelse som sedan ändrades av kristna medeltida författare. Enligt Torgrim Titlestad (2007:48) kan det ha varit ett motiv för Harald Hårfager, om berättelsen skapades under hans tid, att legitimera idén om rikssamling genom att ge sig själv gudomlig anknytning.

Att kungen identifieras med landet är också ett återkommande motiv i andra myter med anknytning till norska kungasläkter. En sådan identi-

---

[12] För kritiken mot rikssamlingen se Krag C., 1995. Se också Sverrir Jakobsson (2002) som menar att Harald Hårfager inte var någon historiskt autentisk person.

[13] Sophus Bugge menar att både samen som Harald befriade och jätten Dovre i själva verket var Oden. Han menar att det delvis kan bygga på en annan version av eddakvädet *Grímnismál*, som beskriver hur den fångne Oden befrias av kungasonen Agnar, och delvis på norsk inhemsk tradition (Bugge S., 1899:10, 13ff, 33, 36).

fikation kan framstå som normerande och legitimerande för kungen (Hultgård 1993:448). Andra källor som beskriver norska kungar visar hur de kan identifieras med sina landområden, vilket kan vara fallet i *Hákonardrápa* som skildrar Hakon den godes död (Sundqvist O., 1996).

Fjället Dovre förekommer i flera olika källor med anknytning till Harald Hårfager. Enligt Snorre Sturluson gjorde Harald ett anfall mot Orkdal och Gauldal och vidare mot Tröndelag över Dovre som var några av hans tidigaste erövringar (*Heimskringla, Haralds saga ins Hárfagra* 6–7). Harald träffade sin hustru Snöfrid (*Snæfriðr*) på gården *Þótni* vid Dovrefjällets fot (*Heimskringla, Haralds saga ins Hárfagra* 25.). Och från Dovrefjället härledde många andra norska stormannasläkter sitt ursprung (Steinsland 2005). I *Kjalnesinga saga* ger Dovres dotter, Frid, tillsammans med islänningen Bue upphov till en son (Moe M., 1926: 117ff). I *Orkneyinga saga* härleder Orkneyjarlarna sitt ursprung till Svadi en jätte från norra Dovrefjäll (*Orkneyinga saga* 5). Det är möjligt att detta motiv getts ett mytiskt skimmer i *Þáttr Hálfdanar Svarta*, och det kan bygga på muntlig tradition kring Harald Hårfager. Men den muntliga traditionen, som inte alltid varit autentiska kvarlevor, kan lika gärna vara en senare föreställning där behovet av att visa den norska rikssamlingen varit ett motiv för den medeltida författaren. Olika motiv kan komma och växla inom sagor och myter. Kanhända är det så att andra personer och motiv funnits i berättelsen från början.

På samma sätt kan den initiationssymbolik som jag försökt påvisa ha legat till grund för författaren. Det kan ha återfunnits ett ursprungligt motiv med en individ som interagerar med den andra världen i horisontella sekvenser och går ut med förstärkt position. Det motivet kan ha bestått. Som spegling av religiös praxis kan det ha varit trögrörligt inför yttre påverkan, kanske i högre grad än själva berättelsen om Harald Hårfager och jätten Dovre.

Källor

Ágrip af Nóregskonunga sogum: Fagrskinna – Nóregs konunga tal. Utg. B. Einarsson. Reykjavík 1985.

Flateyjarbók. Band 1. Utg. G. Vigfússons och C R Unger 1860–1868. Digitalverket, norska Arkivverket.

http://www.sacredtexts.com/neu/ice/is3/080505.

Heimskringla. Snorre Sturluson. Íslenzk fornrit (26) Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavik 1941.

Nordiska kungasagor. Snorre Sturluson. Övers. Karl G. Johansson. Stockholm 1991.

Snorres Edda. Snorre Sturluson. Övers. Johansson Karl G och Malm Mats. Stockholm. Fabel (1997).

The Orkneyinga saga. Övers. George W. Dasent (1894).

Litteratur

Beck H, 1999. Hamingja. *RGA* (13). (red.) H. Beck & J. Hoops. Berlin.

Bell C., 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York.

Borovsky Z., 1999. Never in Public: Women and performance in old norse literature. *Journal of American Folklore* (112). Whasington DC.

Bugge S., 1899. Mythiske sagn om Halvdan Svarte og Harald Haarfagre. *Arkiv för nordisk filologi* (16). Lund.

Clunies Ross Margaret (1998), *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornnordisk litteratur.* Gråbo.

Dumézil G., 1966. *De nordiska gudarna*. Stockholm.

Düwel K., 1985. *Das Opferfest von Lade. Quellenkritischen Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. New York.

Einarsdóttir Ó., 1971. Harald Dovrefostre af Sogn. *Historisk Tidsskrift* (50). Bergen.

Fidjestøl B., 1997. Tre norrøne tilnamn. Þambaskelmir, hárfagri og hornklofi. *Nordica Bergensia* (14). Bergen.

Eliade M., 1996. *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln.

Gennep A v., 1977 (1909). *The rites of passage*. London.

Habbe P., 2005. *Att se och tänka med ritual: kontrakterade ritualer i de isländska släktsagorna*. Lund.

Honko L., 1979. Science of religion. *Studies in methodology.* (red.) Lauri Honko. Turku.

Hultgård A., 2003. Religion. *RGA* (24). (red.) H. Beck & J. Hoops. Berlin.

Hultgård A., 1997. Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. *Uppsala och Adam av Bremen.* (Red.) A. Hultgård. Nora.

Jakobsson S., 2002. ”Erindringen om en mægtig Personlighed”. Den Norsk-Islandske tradisjon om Harald Harfagre i et kildekritiskt perspektiv. *Historisk Tidsskrift*, (81). Bergen.

Jennbert K., 2003. Djuren i nordisk förkristen ritual och myt. *Plats och praxis – studier av förkristen ritual. Vägar till Midgård.* (Red.) K. Jennbert, A. Andrén, C. Raudvere.. Lund.

Jónsson F., 1900. Harald Hårfagre som ”Dovrefostre”. *Arkiv för nordisk filologi* (15). Lund.

Kaliff A & Sundqvist O., 2004. *Oden och Mithraskulten. Religiös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid.* Inst. för arkeologi och antik historia. Uppsala.

Konow S., 1913. Harald Haarfagres løfte. *Maal og minne*. Kristiania.
Krag C., 1995. Vikingtid og rikssamling : 800–1130. *Aschehougs norgeshistorie*. (Red.) K. Helle & Kjeldstadli K. Oslo.
Lönnroth L., 1996. *Skaldemjödet i berget: essayer om fornisländsk ordkonst och dess återanvändning i nutiden*. Stockholm.
Moltke M., 1926. *Moltke Moes samlede skrifter*. Utgitt ved Knut Liestøl. Oslo.
Näsström B-M., 2002. *Blot – tro och offer i det förkristna Norden*. Stockholm.
Näsström B-M., 2001. *Fornskandinavisk religion. En grundbok*. Lund.
Podemann Sørensen J., 1999. Religionshistoria. *Humanistisk religionsforskning. En introduktion till religionshistoria & religionssociologi*. (Red.) M. Rothstein. Viborg.
Schjødt J P., 1983. Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi. *Religionsvidenskablig Tidsskrift* (2). Århus.
Schjødt J P., 1986. Initiation and the classification of Rituals. *Temenos. Studies in Comparative Religion*. vol 22. (Red.) L. Honko. Helsinki.
Schjødt J. P., 1994. Heltedigtning og Initiationsritualer. En analyse af den "unge" Sigurd Fafnersbanes historie. *Myte og Ritual i det förkristne Norden*. Et symposium. (Red.) Schjødt Jens Peter. Odense.
Schjødt, J.P. 1999. Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi. (Red.) U. Drobin *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*. Odense.
Schjødt, J.P. 2004. *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*. Århus.
Schjødt J P., 2003. *Myter som kilder til ritualer – teoretisk og praktiske implikationer*. Aarhus.
Steinsland G., 2002. Herskermaktens ritualer. *Plats och Praxis: studier av nordisk förkristen ritual. Vägar till Midgård* (2). (Red.) C. Jennbert, A. Andrén, C Raudvere. Lund.
Steinsland G., 2005. *Nasjonalfjället Dovre – myte og symbol*. Krönika i Aftenposten.
Sundqvist O., 1997. Myt, historia och härskare. Mytens och historiens roll i källor som speglar det förflutna. *Myter och mytteorier*. (Red.) O. Sundqvist & A L. Svalastog. Uppsala.
Sundqvist O., 2000. *Freyr´s offspring: rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala.
Sundqvist O., 2003. *Rituale*. RGA (Red.) H. Beck & J Hoops. Berlin.
Sundqvist O., 2009. *The Hanging, the Nine Nights and the ”Precious Knowledge” in Hávamál 138–145: The Cultic Context*. RGA 20. (Red.) H. Beck & J Hoops. Berlin.
Sælid Gilhus I. & Mikaelsson L., 2003. *Nya perspektiv på religion*. Falun.
Titlestad T., 2007. *Harald Hårfagre och Norges tilblivelse. Om sagaenes berettninger*. Stavanger.
Turner V W., 1969. *The Ritual Process. Stucture and Antistructure*. New York.

Summary

Harald with the giant Dofri. The ancient symbolism of rites de passage in a medieval þáttr

STEFAN OLSSON

The aim of this study is to show how an Old Norse myth can be used as a source for ritual analysis with a phenomenological approach. The *Þáttr Hálfdanar Svarta* is a mythical tale about the Norwegian King Harald Fairhair and his meeting with the giant *Dofri* from the mountain Dovrefjell. In the story Harald is driven away from his home in Opplanden by his father King Halfdan the Black. *Dofri* subsequently raises Harald at Dovrefjell and teaches him certain skills. Harald returns years later and takes the throne of his father. Though the *þáttr* was written down in the 14th century and must be treated with care, a nucleus might have survived the Christianization of Scandinavia. Some parts might correspond with other and earlier sources. In this thesis however I argue that Harald is subjected to a rite of passage. Even if it is not an actual ritual which is described, ritual sequences may be embedded in the text. By using ritual theories created and developed by the Danish scholar Jens Peter Schjødt, I analyze these ritual sequences and elucidate a possible ritual symbolism.

Eddan och texttermerna
Kort terminologiskt genmäle till Henrik Williams

Bo-A. Wendt

Kanhända skall man mest känna sig hedrad, när ens terminologi anses vara så värdefull att det gärna skall hänvisas till den, också om den sedan inte alls kommer att tillämpas såsom den är tänkt. Det är ju sådant som vanligtvis bara vederfars de stora teoretikerna! Icke dess mindre känner jag mig manad att så att säga ”ärerädda” den av mig i Wendt 2006 föreslagna textterminologin[1] efter att ha läst hur den kommer till användning hos Henrik Williams (2008) på tal om Snorres Edda i denna tidskrift. Det heter visserligen där att min terminologi, såsom varande ”tentativ”, ”kan komma att anpassas till tidigare etablerat bruk” (s. 87 not 2). Eftersom föreställningen om en textterminologisk trikotomi som sådan förvisso inte är ny med mitt förslag (jfr till exempel med de rätt gängse *verk – text – dokument*), förstår jag inte riktigt vad just mina termer behövs till, när nu det som verkligen är nytt med dem ändå avvisas, och eftersom användningen av dessa termer inte heller tycks svara fullt ut mot det etablerade bruket (och någon alltså skulle kunna tro att avvikelserna därifrån är mina), vill jag gärna klargöra vad mina tre termer *textverk*, *textvittne* och *textbärare* egentligen avser att beteckna.

Mitt *textverk* avser helt enkelt att vara ett slags motsvarighet, så långt nu analogin är möjlig att tänja, till strukturalismens fonem, grafem och så vidare. Textverket *Edda* föreligger därmed i alla dess specifika manifestationer – och därmed kan det per definition inte finnas något som helst avstånd (vare sig i tid eller annorledes) mellan textverket och de enskilda textvittnena eller textbärarna (lika litet som mellan till exempel

[1] En kritisk granskning av den utifrån bland annat bokvetenskapliga utgångspunkter föreligger i Du Rietz 2008.

fonemet /r/ och (en fon att hänföra till) dess allofon [R]). Textbärarna är materiella manifestationer av ett textverk, vilket bara finns tillgängligt genom sådana, där och då när dessa kom till – likaväl som här och nu om de är bevarade. När nu Williams talar om att det är ”ovanligt att tidsavståndet mellan textverk och textbärare kan inramas så pass exakt” (s. 88) som i Edda-fallet, använder han istället *textverk* snarast i den betydelse som litteraturvetare brukar lägga i sitt *verk* – det jag skulle kalla *originaltextvittne*. Och mellan ett sådant och ett faktiskt bevarat textvittne kan det givetvis finnas ett större eller mindre tidsavstånd. Så långt alltså ett etablerat bruk av en term istället för mitt innovativa – men varför då alls åberopa mig?

Däremot används *textvittne* knappast på ett etablerat vis – men ingalunda heller med den av mig föreslagna, litet snävare, innebörden. Det tycks nämligen hos Williams, åtminstone delvis, svara ungefär mot det jag skulle beteckna som *textvittnestyp* (jfr Wendt 2006, s. 262 f.) – när textbärarna RTW sägs ligga ”tillräckligt nära varandra för att representera ett och samma textvittne, även om W i viss mån avviker”, medan U ”helt klart [är] exempel på ett annat textvittne” (s. 88). För mig föreligger ett annat textvittne så snart bara en enda liten språklig olikhet är förhanden! (Dock talas det annorstädes (s. 92) om ”U och övriga textvittnen av *Edda*”, varvid alltså vart och ett av dessa övriga här ändå tycks uppfattas såsom egna textvittnen.)

Inte heller *textbärare* används i enlighet med mitt förslag – eller något etablerat bruk. Snarast är det i Williams’ framställning liktydigt med den traditionella termen *textvittne*, nämligen i den mån denna omfattar både den specifika texten/läsarten såsom abstrakt språklig (och för den delen innehållslig) storhet och det föremål som bär denna text/läsart. Jag gör entydig boskillnad häremellan – genom att *textvittne* endast avser det förra och *textbärare* – ju rätt genomskinligt och intuitivt rimligt, kan man tycka – endast det senare. Att *textbärare* i Williams 2008 avser ’textvittne’ i min betydelse framgår till exempel av sådana formuleringar som ”textbärare av olika längd” (s. 89), men det innefattar uppenbarligen också ’textbärare’ i min betydelse – eftersom textbärare U sägs skola undersökas kodikologiskt (s. 93).

Översatta till mina termer används alltså projektets termtrikotomi sålunda: *textverk* ≈ originaltextvittne, *textvittne* ≈ textvittnestyp, *textbärare* ≈ textvittne + textbärare. Ingen av de tre överensstämmer ens tillnärmelsevis med mina termer, och endast en av dem ansluter, såvitt jag kan förstå, till det åberopade etablerade bruket. Givetvis är det ingalunda

förbjudet att göra så i sitt termbruk, men nog borde det tydliggöras mycket precisare i så fall. Till sist vill jag bara, för att själv vara tydlig med min egen terminologiska ståndpunkt, omvänt översätta projektets utgångsläge till mina termer, rätt använda: textverket *Edda* uppträder i det medeltida källmaterialet[2] i två olika textvittnestyper, U och RTW, den förra bara företrädd av ett textvittne, den senare av tre olika – alla fyra föreliggande i varsin handskriven textbärare. Och att utifrån det textläget pröva hur textvittnet U förhåller sig till originaltextvittnet (i den förlorade originaltextbäraren) är förvisso en forskningsuppgift så god som någon – oavsett vilken terminologi man väljer.

Litteratur

Du Rietz, Rolf E. (2008): Textbegreppet än en gång. *Arkiv för nordisk filologi* 123, Lund, s. 156–167.

Wendt, Bo-A. (2006): En text är en text är en text? Om en terminologisk tredelning av textbegreppet. *Arkiv för nordisk filologi* 121, Lund, s. 253–274.

Williams, Henrik (2008): Projektet Originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram. *Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok* 58/2007, Uppsala, s. 83–99.

Summary

Bo-A. Wendt

In this reply to Henrik Williams (in *Scripta Islandica* 58) I show that he makes incorrect use of my term trichotomy *text work – text witness – text bearer*, and that his use is not fully in accordance with the earlier established use that he refers to. The text work is for me an analogue – mutatis mutandis – of the phoneme notion, not an original as for Williams; the text witness each linguistically specific manifestation of that text work, not a cluster of manifestations as for Williams; and the text bearer the very object on which the text witness is found, not as by Williams mixed up with the text witness.

[2] Därutöver föreligger verket förstås också företrätt av ett flertal eftermedeltida textvittnen i tryckta textbärare, alla de utgåvor som bygger sin text på de handskrivna textvittnena.

Debatt

Literacy in the looking glass
Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission[1]

MICHAEL SCHULTE

For Heinrich Beck

Introduction

In his discussion of *literacy* in this journal, Leidulv Melve (2005: 133) stresses the need to clarify terms such as *literarization* and *Verschriftlichung* as they involve a high degree of abstraction and generalization. He also includes a reference to Pernille Hermann, who rightly questions any linear progression from orality to literacy. As she puts it,

> 'literarization' should not be understood in an evolutionary sense, as if literacy follows orality progressively, but in the sense that orality and literacy in the Middle Ages and onwards come to exist as parallel forms of expression and communication, taking on different functions. (Hermann 2005: 10)

Taking this general insight as the point of departure, I will draw on different traditions to support the claim that two basic modes of oral transmission existed side by side in different cultures, viz. verbatim recall of smaller and larger text corpora and oral-formulaic composition. This applies to Old Germanic and Scandinavian traditions as well. The aim of this paper is to stress the close interaction between oral and written types of discourse within *all* forms of literacy. More specifically, the present discussion centres on different attitudes towards the spoken and written

[1] This paper was delivered at the *37th NERA Congress* (*Nordic Educational Research Association*), *Literacy as Worldmaking*, at the NTNU, Trondheim, 6 March 2009. In addition to the audience at this meeting, I owe thanks to three anonymous reviewers and the editor Daniel Sävborg for valuable comments. The usual disclaimers apply.

word as evidenced by recitation practices, silent reading and aurality (e.g. Saenger 1982). Firstly, I shall consider Havelock's approach to literacy as an example of alphabet literacy with Greek and Latin culture at its core. Secondly, I shall identify Vedic literacy and culture as counter-literacy in the way that it extends the Western-based notion of oral theory and oral-formulaic composition. Generally speaking, the textual transmission of the Veda remained highly rigid although being basically oral. To my knowledge, the concept of literacy has never been sufficiently extended to include the Vedic form of literacy.[2] In addition there are Indian texts that are not memorized, for example the Siri Epic, showing that we are facing different forms of transmission in closely related cultures. In what follows, I shall address the problem of 'oral residue' and the allegedly linear progression from illiterate to literate societies as outlined by Pernille Hermann in the above quotation. Last but not least, I will highlight Nordic traditions that fulfil typical requirements of verbatim recall just like Vedic texts, and hence in the light of their transmission modes are regulated by stricter rules than oral-formulaic composition. A case in point is skaldic verse in Old Norse.

Skaldic verse, like Vedic texts, has all the hallmarks of long-term memorization and verbatim recall. The point is that certain predominantly oral-aural cultures like Vedic manage largely without the written medium due to their primary focus on different branches of grammar, in particular metrics, phonetics (*śikṣā*), and accurate recitation. Thus there are several striking parallels between Indian Vedic and Old Norse skaldic traditions. As a matter of fact, even today the attitudes of Pandits and scholars from India towards written texts are different to modern Westerners. The former esteem the oral form, the recitation, as being more trustworthy and reliable than the written word.

Let me briefly exemplify this by a recent experience of my own. At an international congress in Barcelona, I met an English-Indian scholar named Satish Kumar, who is now based at Schumacher College in Great Britain.[3] I humbly introduced myself, and in order to show my respect for his culture, I added that I had studied Vedic and Sanskrit texts at a German university. I went on to mention some Upanishads that had been

---

[2] For instance, compare the influential works of the Classicist Havelock (1976, 1982, 1986) which are addressed in the following.

[3] On Satish Kumar and Schumacher College, see: http://www.schumachercollege.org.uk/news/earth-pilgrim-a-year-on-dartmoor (accessed 6.2.2009).

at the core of my study, viz. *Muṇḍaka-* and *Chāndogya-Upaniṣad.* He asked me to recite them for him. When I stammered some lines with considerable effort, he simply began to recite his favourite Upanishad and continued at considerable length. Needless to say, Western scholars are not primarily concerned with learning by heart and accurate recitation. At that moment, I understood why Havelock's muse who learns to write (Havelock 1986) must be a Western muse – rooted in Western traditions of literacy and alphabet culture.

Havelock and his 'Western muse'

Havelock, who originally came from Toronto, believed that the 'great divide' in human evolution falls between orality and literacy – a view reiterated by several Western scholars (cf. Olson 1994, chap. 1).[4] In Havelock's scenario, literacy began only with the introduction of the Greek alphabet, which paved the way for Greek culture and philosophy. As Berry & Bennett (1989) note,

> [t]he presence of literacy has even been used to divide 'primitive' from 'civilized peoples' (Lévi-Strauss, in Charbonnier 1973), and 'traditional' from 'modern' societies (Lerner 1958). These presumed intellectual and social consequences, and the existence of a 'great divide' between pre-literate and literate societies are, however, largely undocumented (see Scribner & Cole (1981) for a critical review), and remain subject to empirical investigation. (Berry & Bennett 1989: 429–430)

Judgements on cultural superiority may be tantamount to cultural prejudice. Havelock depreciated ancient non-classical literature in relation to the highly developed literacy of Ancient Greece even though his knowledge of cuneiform literature was based solely on an archaicizing translation (viz. Speiser 1969). Thus, he clearly subscribed to the notion of the superiority of Greek literacy:

> A stark contrast appeared between the sheer richness of Greek orality as transcribed and the caution of its competitors. A wealth of detail and depth of

[4] This is what Norwegian scholars label 'brotsynet' as opposed to 'ideologisynet'; see Melve (2001: 13, 17) and Melve (2005). Valid criticism of 'brotsynet' is summarized in Melve (2001: 24–30). Like most other scholars, Melve includes Mesopotamian, Egyptian, Greek-Hellenic and Roman literacy cultures, while he neglects the type of literacy which is based on verbatim transmission, in particular Indian Vedic and Old Norse skaldic traditions (e.g. Melve 2001: 31–62).

> psychological feeling contrasted with an economy of vocabulary and a cautious restriction of sentiment which seemed to be specific properties of all Near Eastern and Hebrew literature. (Havelock 1986: 9)

> We need only turn to the so-called literatures of the ancient Near East as they have been translated for us. We have first to discount the inevitable tendency of the modern translator to overtranslate his original, relieving its verbal repetitions, for example, by variation, and removing ambiguities by using his version to impose a single choice among many possible ones. […] When all allowance is made for the simple grandeur of conception of refinement of design, the basic complexity of human experience is not there. […] [This is] not literature in the Graeco-Roman sense. […] One need only compare what is narrated in the so-called Epic of Gilgamesh with what is narrated in Homer, or, for that matter, expounded in Hesiod, to realize the difference. (Havelock 1976: 33–34 [= 1982: 71–72])

Building on this idea of literacy, Mesopotamians and Hebrews were pre-literate because they did not use an alphabet. And even the "Hindu Vedic literature", Havelock (1982: 9) claims, belongs to a pre-literate corpus. Without the inclusion of Vedic traditions, this judgement of a Classicist amounts to little more than the author's personal taste based on his intimate knowledge of Greek literature. It also strikes me that our marked focus on oral-formulaic theory in ancient Greek epos has affected our insights into processes of oral transmission. At the least it has ignored another mode of oral transmission, that which is based on verbatim recall in Indian Vedic and skaldic Norse traditions.

The 'literacy hypothesis'

In a broader perspective, Havelock's view is commonly referred to as the 'literacy hypothesis'. Proponents of this view assume a long-term period of transition where prior oral forms of representation are transformed into written texts. During this transition period, Havelock and others assert, the cognitive and psychological processes of the author and the audience are re-aligned according to the information structure of the written medium, which addresses new psychological strategies (e.g. Havelock 1982, Ong 1982, Goody & Watt 1968, McLuhan 1968, Melve 2001, with canonical literature). Needless to say, this transition would clearly indicate a marked step in terms of a 'paradigm shift' in Kuhn's sense (Kuhn 1962). But it may be doubted whether the dichotomy between the

'oral' and the 'written' as invoked by many Western literacy scholars really exists, and whether the Western model of the transformation of illiterate societies into literate modes is universally valid.

Advocates of the 'literacy hypothesis' assert that medieval and modern societies increasingly internalise literacy while they gradually turn away from oral-formulaic features. Not unlike Havelock then, Walter Ong asserted that Arabic-speaking Muslim cultures continued a semiliterate mode, as their canonical texts, in particular the *Qur'an*, show a preponderance of oral-formulaic features. Ong (1982: 26, 68f.) asserts that they have not completely internalised literacy due to their large-scale 'oral residue' (on this notion, see below). At the same time, Ong observes that these cultures live with the spoken word in a way that Western societies do not – they indulge in rhetoric games, use proverbs, haggle and bargain, and communicate more interactively than Westerners are used to doing. As mentioned earlier, another literary culture that challenges the 'Western paradigm' of literacy is the Veda. It may thus appear that our prevalent notion of mass literacy is valid only within the cultural confines of Western industrial society.

Obviously there are different modes of transmission in different traditions. Homeric transmission, for instance is generally classified as oral-formulaic rather than memorized (e.g. Nagy 2001), but it is a likely assumption that different types of transmission must have coexisted in closely related cultural settings. This view is directly corroborated by Indian Vedic traditions, and the argument seems to be valid in the Nordic context as well.

Vedic literacy as counter-literacy

The Western notion of oral transmission assumes the inevitability of transformation and change. Generally speaking, verbatim recall and textual stability through many generations are rather unexpected within the 'Western paradigm'. Textual variation is thus regarded as a clear indication of oral transmission (on the performance of Eddic lays, see Harris 1983, Gunnell 2008, with reference to Foley 2002: 60). Western scholars, in general, tend to stress oral-formulaic diversity and the context sensitivity of oral performance, both of which hinge on the flexibility and versatility of the formula (e.g. Lord 1986). In nuce, any performance is unique and cannot be repeated in exactly the same way:

> An oral poem may be considered as a collective piece of art, a co-production of singer and audience. The changes that occur can, I think, best be understood from the model of Homeric language and style. Old and new coexist, but not in a chaotic mixture; in questions of language, where a younger form can take the place of an older without serious damage to the hexameter, then it does, otherwise the older form is retained. The language is in constant change just as normal language. (Skafte Jensen 1980: 162)

> Oral poetry is endemically plural, naturally diverse […] Any oral poem, like any utterance, is profoundly contingent on its context. To assume that it is detachable – that we can comfortably speak of 'an oral poem' as a freestanding item – is necessarily to take it out of context. And what is that lost context? It is the performance, the audience, the poet, the music, the specialised way of speaking, the gestures, the costuming, the visual aids, the occasion, the ritual, and myriad other aspects of the given poem's reality […] And when we pry an oral poem out of one language and insert it into another, things will inevitably change. We'll pay a price. (Foley 2002: 60)

This central issue is also addressed by Gregory Nagy in his *Poetry as Performance: Homer and beyond* from 1996. In my view, however, the Vedic tradition provides a notable counterexample to the overall pattern of oral variation and the concomitant notion of 'oral theory': first, in the length and complexity of the composition; second, in the long-term transmission period (lasting more than 2000 years) during which the Veda was transmitted orally; and third, in the fidelity of the textual transmission, even down to the phonetic subtleties.

This accuracy can be explained by the fact that the verbatim recitation of the Vedic texts was vital for the Vedic ritual to be effective (e.g. Cavallin 2003, Patton 2004). The display of formal structure, therefore, is the most evident expression of such formalized ritual. Vedic culture, in essence, depended on the authoritative text of the Vedic canon to ensure the efficacy of the sacrifice (Vedic *r̥c-/r̥g-* 'praise, verse'). This represents the exact opposite of the 'Western paradigm': "oral tradition maintains a text in extremely fixed form, whereas a purely written text is evanescent, and if it survives at all, will be subject to thorough changes in form" (Kiparsky 1976: 101). Hence the text is regarded as unstable, whereas the oral form seems to be fixed. All kinds of measures were therefore taken to ensure the proper recitation. Mental aids involved an elaborate system of analytic recitation, including word-by-word recitation (*padapāṭha*), showing the word shapes *in pausa*. Also, phonetic treatises, the so-called *śikṣās*, were designed to aid memorization. The *R̥gvedaprātiśākhyā* focuses on the peculiar euphonic combination and

pronunciation of letters and sequences in the Rigveda, and corresponding treatises (*prātiśākhyās*) exist for the other Vedas, viz. the Black and White Yajurveda, and the Atharvaveda (cf. MW: 706, under *prātiśākhyā*).

Another mnemonic device in terms of information structure is 'canonical parallelism', which is found both in ritual speech and in traditional oral poetry (cf. Connerton 1989: 60). There are conspicuous parallels in the textual structure between different oral traditions. Bloomfield (1916: 5), in his *Rig-Veda Repetitions*, argued that the 'catenary structure' of Vedic texts is "analogous to so-called parallelism in Hebrew poetry", but numerous other traditions of parallelism and repetitive patterns, such as the *Pāli-Canon*, the *Qur'an* or the *Kalevala*, are in evidence (see in general Honko 2002, furthermore Lang & Sauer 1987, Connerton 1989: 112 note 28, with references). Thus, the recurrence of a standardized body of formulae and the 'catenary structure' of oral texts bring about a high degree of formalisation. It is obvious that these formalised structures are not exclusive to one particular oral tradition. On the contrary, codified language typical of oral performance persistently recurs even in folk traditions, for instance, in ancient Mayan and Aztec literature.[5] In connection with the Karelian Sampo song, Thomas DuBois emphasizes the fact that narrative folksongs presuppose an audience[6] that is familiar with the song and its content:

> In these [folksong traditions; M.S.], a song is seldom experienced as "new", even if each performance contains new touches or emphases. Hearing a song for the first time is not the norm nor is it viewed as the ideal. (DuBois 2001: 457)

Vedic literature draws on a common 'pool' of canonical techniques related to oral performance and the ritual, but its marked focus on recitation and phonetic details is shared only by a few cultures, in particular the Muslim (Arabic language-using) societies (see Norton 2008). To my knowledge, the Vedic tradition is the only one within Indo-European which utilises a notational system for accentuated Vedic texts in addition to the phonetic treatises (see Whitney 1924: § 87).

As mentioned in the introduction, the importance of this rich tradition

[5] Needless to say, the notion of 'oral theory' is well-known from studies on Old Germanic and Old Scandinavian verse, on which see below (cf. e.g. Harris 1983, Acker 1998, Gunnell 2008).

[6] Any oral performance depends heavily on audience-based narrative expectations which should be more or less fulfilled; see e.g. Thisted 2001, DuBois 2001, 2006.

for a unifying theory of literacy lies in its complete orality. The attitudes and mentalities are diametrically opposed to those of the West. As Moriz Winternitz remarks,

> Even today, the whole of the literary and scientific intercourse in India is based upon the spoken word. Not out of manuscripts or books does one learn the texts, but from the mouth of the teacher, today as thousands of years ago. […] Authority is possessed only by the spoken word of the teacher. If today all the manuscripts and prints were to be lost, that would by no means cause the disappearance of Indian literature from the face of the earth, for a great portion of it could be recalled out of the memory of the scholars and reciters. (Winternitz 1981 I: 33–34)

In conclusion, the rigidity of the Veda is largely due to the societal structure of ancient Vedic society with the prominent status of the ritual priest (Vedic *hotr̥*, literally 'an offerer of an oblation or burnt-offering') and his ritual texts, the Rigveda. In a way, the legacy of this societal structure lives on in India today, with the oral traditions remaining largely intact (e.g. Howard 1986). But despite the memorized transmission of Vedic texts, there are many Indian texts that are not memorized, for example, the Siri epic, elaborately textualized from one performance by Lauri Honko (1998) and Honko et al. (1998). The last decades have seen great progress in the study of oral epics from India with, for instance, the application of the Parry/Lord-approach (e.g. Lord 2000) and investigations of formulaic components in the Mahābhārata and the Rājasthāni oral epic of Pabūjī (e.g. Smith 1999). Moreover, Harvilahti's fieldwork studies of epic poetry in Bangladesh shed light on the variety of Indian oral transmission modes (e.g. Harvilahti 2003). The coexistence of different modes of transmission in India supports the idea that various traditions of memory culture and oral transmission coexisted in other cultures as well. In fact, on closer inspection, Old Norse skaldic poetry has all the hallmarks of verbatim recall.

The problem of transition from orality to literacy

As outlined above, the present focus rests on the problem of transition from oral to literary cultures. Goody and Havelock, along with several other scholars, assume a linear progression to explain the presence of particular textual features and variational patterns. Among medievalists there has been a marked focus on aurality to bridge the gap between oral and written modes of communication. Michael Clanchy puts it this way:

> Although writing had the potential […] to change the perception of language by making it visual as well as auditory, […] pre-literate habits of the mind persisted long after documents became common. Books and letters continued to be read aloud and listened to, instead of being silently scrutinized by the eye, and authors went on thinking of composition in terms of dictation rather than manipulating a pen. (Clanchy 1993: 278)

Using Ong's model, 'oral residue' signals that the process of *literarization* is underway, but not yet fully internalised (Ong 1982). This transitional phase between an oral and a literate society is labelled 'secondary orality' by Ong (1982), or, as Stock (1983) would have it, 'orality within literacy' (cf. Melve 2005: 132). Both Havelock and Ong concur on the notion of a discontinuous transition with a marked step from illiteracy to literacy. At some point, 'incomplete' literacy is said to turn into a fully-fledged form of literacy depending on several factors. Hence the Norwegian term 'brotsyn' (Melve 2001, 2005).

Not only does this view suggest the existence *in nuce* of two opposite extremes of orality versus literacy, it also envisages a linear transition from a predominantly oral culture toward a state of literacy. The period of transformation, Ong (1982) asserts, is characterized by 'oral residue' which implies that oral modes of communication including formulae, parallelism, repetitive structures and other mnemonic aids are transferred into written texts. Oral formulaic theory, or rather oral theory, enumerates a series of salient features that signal an oral background (e.g. Lord 1987). Claire Norton, a scholar of Ottoman culture and literacy, summarizes these diagnostic features as follows:

> a prevalence of paratactic construction; additive rather than subordinative tendencies, and rather ambiguous syntax when subordination does occur; a preference for aggregative rather than analytic thought; an extensive use of direct speech and dialogues; considerable repetition and redundancy; direct addresses to the audience by the implied scribe or author; orthographic and grammatical variation or inconsistency; apparently incoherent phrases and passages, confusion as to who is doing what to whom; a preference for episodic, rather than linear narrative; the presence of standardised themes, digressions, and formulaic or colloquial language; a high portion of proverbs, aphorisms, epithets, clichés and alliteration; and a tendency towards conservatism and homeostasis. (Norton 2008: 28)[7]

However, modern sociolinguistic research reveals neat interplay between the 'oral' and the 'written' which challenges the 'literacy hypo-

[7] Norton 2008: 28, note 4, refers to Ong 1982, Schaefer 1991: 121, Tedlock 1991: 13 for further discussion on these 'oral' features.

thesis'. Scholars such as Biber, Halliday, Finnegan, Denny, Tannen, and Chafe & Danielewicz argue against any interstice or gap between spoken and written forms of communication in terms of particular features. Instead they argue more or less in unison in favour of large overlaps between the two forms of discourse with many interacting factors.[8] Halliday, from a variationist view, stresses that the opposition between oral and written media is not a central one in this context:

> How such variation [between 'most likely to be spoken' and 'most likely to be written'; M.S.] actually correlates with differences in the medium is of course problematic; the relationship is a complicated one, both because written / spoken is not a simple dichotomy – there are many mixed and intermediate types – and because the whole space taken up by such variation is by now highly coded: in any given instance the wording used is as much the product of stylistic conventions. (Halliday 2002: 328)

Also, we have to distinguish between different forms of literacy. While early literacy was primarily utilitarian and ceremonial, with its highest forms culminating in Vedic ritual literature, Western literacy made its major advances by means of pragmatic literacy, viz. administration and bureaucracy.[9] These practical requirements entailed an advanced form of literacy among larger groups of society within Western culture; see Clanchy's outline of administrative literacy in England 1066–1307 (Clanchy 1993). Needless to say, this bureaucratic type of literacy is most conveniently classified as 'pragmatic literacy', viz. "the literacy of one who has to read and write in the course of transacting any kind of business" (Parkes 1991: 280). In a similar vein, we can discern a particular kind of ritual-legal literacy in early Scandinavia, a possible reflex of early Germanic law which is mainly unrecorded. However, Viking-Age runic texts, such as the Forsa ring from the late Viking Age, provide direct evidence of this kind of literacy bearing witness of a society which in practice hardly distinguished between legal and cultic matters (see Brink 2003: 67–71).[10] All these culture-specific peculiarities indicate

[8] The following list of works does not claim to be exhaustive: Halliday 1987, Biber 1995, Chafe & Danielewicz 1987, Zellermayer 1988, Denny 1991, Tannen 1982a, 1982b, 1984, 1985, Finnegan 2002. Runological evidence for the spoken–written interface is discussed by Schulte 2006.

[9] On the ceremonial and utilitarian status of early writing, see Postgate, Wang & Wilkinson 1995.

[10] According to Henrik Williams (pers. com.), the Forsa ring is roughly datable to A.D. 850–1050. Some linguistic features such as the form **anunr** (with final -**r** for earlier -**ʀ**) point to a rather late date within this period, viz. the 10th or 11th century.

that different forms of literacy exist in their own right in different socio-cultural and religious settings and at different stages of cultural evolution. Any postulated supremacy rests on personal bias, or the particular backgrounds and predilections of individual scholars.[11]

Skaldic verse as verbatim recall

A Nordic literary genre that comes close to the Vedic hymns from a perspective of oral performance is skaldic verse. The focus here is on the early period of skaldic verse, circa 850–1100, encompassing poetry composed in a predominantly oral culture, while the second stage, covering the period 1100–1400, is the time when the Church had gained firm ground in Iceland (e.g. Guðrún Nordal 2001: 339). Skaldic court poetry arguably represents the kind of transmission which was identified above as memorized verbatim recall. While eddic lays seem to be basically oral-formulaic like other Old Germanic poetry, the strict syllablecount of skaldic verse, along with its rhyme schemes and complex diction, is unique in a Scandinavian setting.[12] Oral composition in Old Germanic poetry is based on the functional use of alliterative formulae, but these versatile formulae play a minor role in skaldic poetry.[13] With this focus, such formulae are typologically opposed to skaldic *kenningar* which contribute to the contrived textual structure of skaldic poetry. While skaldic texture is neatly fixed, alliterative formulae is tantamount to loose alliterative patterns (see in particular Quinn 1992, also Schulte 2007, 2009: 8–9). This is also supported by Meletinsky (1986), who analyzes commonplaces and other elements of folkloristic style in eddic poetry with recourse to formulae. It is noteworthy that such formulae frequently occur in proverbs and legal texts, e.g. *með lög skal land byggja*.

Another peculiarity of skaldic poetry is that it is not anonymous. As Judith Jesch (2005: 189) observes, the name of the poet is firmly at-

[11] From a typological perspective, different types of literacy are addressed by Melve 2005.
[12] On the question of syllable-counting metres in early runic inscriptions, see Schulte 2009.
[13] On the nature and central status of alliterative formulae in legal texts and eddic poetry, see e.g. Kiparsky 1976, Gurevič 1986, Acker 1998, also Meletinsky 1986, Quinn 1992. On the transmission of pair formulae in Viking-Age runic inscriptions, see Schulte 2007, 2008, 2009: § 2.3.

tached to the individual stanzas as they are recycled in the historical texts. Several scholars address the memorizing function of strict metrical forms in conjunction with the fixed textual structure. Judith Jesch lays stress on this aspect of skaldic verse:

> In skaldic verse, with its strict metrical forms, we see a full realization of this urge to memorability. The extent to which the form of skaldic verse is fixed is much greater than that of other early Germanic genres, so that, while all verse is designed to be memorable, skaldic verse seems particularly designed to be memorable in exactly the form in which it was originally composed. (Jesch 2005: 188)

The argument is relevant to the present discussion as it links Vedic and skaldic traditions. Skaldic poetry is neatly fixed by a complex set of metrical rules so that almost any variation or textual change may violate one or more of these metrical rules.[14] This type of Old Norse verse thus provides us with a genre which is rooted in oral tradition and transformed into a literary genre. As with Vedic texts, its structure guarantees its more-or-less accurate preservation in a predominantly oral culture. In the same vein, Judith Jesch (2005: 188) argues that skaldic verse is "striving towards the condition of literacy (i.e. repeatability, if not permanence) despite its origins in an oral context." The original state of orality is due to the oral performance at court and the skaldic poem's eulogizing function, hence the name *dróttkvætt*, literally 'composed in court metre' (e.g. Frank 1978: 120–125, Gade 2002: 863–866). It has been noted that skaldic verse and runic inscriptions have a number of common features, both pragmatic and linguistic ones, and that the Karlevi stone contains a fully-fledged *dróttkvætt* stanza. On runic *dróttkvætt* verse from Bryggen, see Liestøl (1963, 1965). But these runic–skaldic interrelations will only be mentioned in passing here (see e.g. Jesch 2005: 189–192, also Marold 1998, Schulte 2007).

Another crucial point is the link between grammar and skaldic poetry which provides another functional parallel to Vedic literacy. In *Tools of Literacy*, Guðrún Nordal emphasizes the close ties between skaldic literature and *ars grammatica* (cf. also Raschellà 2007: 346–348):

> It seems that the theoretical analysis of language and writing included in the study of grammatica was from the very first period applied to Icelandic ver-

[14] See Jesch 2005: 188 with reference to Gade 1995: 1–7. Furthermore, the two types of Indian Vedic verse involve syllable-counting and morae-counting metres; see the metrical appendix in Apte (1970).

> nacular literature, and to this end skaldic poetry proved the only fitting genre. (Guðrún Nordal 2001: 22)

Conversely, the First Grammarian avails himself of skaldic verses to substantiate his treatment of Icelandic orthography, and part of his terminology draws on skaldic and runic language use, hence the term *rýnni* in the general meaning of 'writing' (see Hagland 2005, Raschellà 2007: 346–347). This indicates that skaldic traditions were held in high esteem and functioned as an authoritative norm much like the Rigveda in Indian traditions.

To sum up, skaldic, runic and grammatical literacy must have been neatly intertwined, and more importantly, different modes of oral transmission must have coexisted in early Scandinavian society (on oral composition, see e.g. Harris 1983, Gunnell 2008). Clear indications of productive oral-formulaic technique are encountered in Viking-Age runic and eddic traditions, while traditions of verbatim recall are represented by skaldic verse.

Conclusion

To conclude, oral features do not unequivocally indicate the oral composition of a text. More specifically, Machan (1991: 234–236) and Tannen (1984: 28–30) agree that the employment of formulaic expressions and other 'oral' references are by no means media-dependent; the impression of orality in written narratives may be created deliberately for stylistic–pragmatic purposes. Similarly, there are no definite characteristics which determine the mode of performance and transmission. As demonstrated by the Veda, even 'oral texts' can convey the notion of fixity and need not exhibit any marked variation in a long-term perspective. Quotations from different Vedas prove this remarkable fidelity. It is evidenced not least by the direct correspondences in the *R̥gveda-Brāhmaṇas* (see particularly Cavallin 2003). Eastern-based traditions such as Arabic-Muslim and Vedic culture manage to maintain the practice of verbatim recall over long periods of time (cf. Kiparsky 1976: 101, Tedlock 1991: 6, Norton 2008: 33, with note 18).

Hence my claim is that all cultures in varying degrees make use of different modes of transmission, in particular verbatim recall and oral-formulaic diction. In Nordic traditions, the twofold transmission process

may be exemplified by eddic and skaldic verse. This diversity of transmission technique implies that the *literarization* process, or *Verschriftlichung*, as raised in the introduction, is multi-facetted and dependent on different genres, cultural attitudes and norms as well as other functional and societal factors (e.g. DuBois 2006). In this light, the present paper reveals a series of striking parallels between Vedic and skaldic traditions. Both are given authoritative status within their societies, and both are regulated by a number of rigid metrical, phonetic and other grammatical rules culminating in a strict syllable- and morae-count. What is more, both are intimately and directly related to other branches of grammar. This indicates that *literarization* must be conceived of as a non-linear and multifarious process of considerable complexity. In my view, aspects of comparative literacy, such as those described above, are suitable to shed new light on the problems outlined here.

Works cited

Acker, Paul, 1998: Revising Oral Theory. Formulaic Composition in Old English and Old Icelandic verse. New York & London. (Garland Studies in Medieval Literature 16.)

Apte, Vaman Shivaram, 1970: The Student's Sanskrit-English Dictionary, containing appendices on Sanskrit prosody […]. 2nd ed. Delhi.

Berry, John W. & Bennett, Jo Anne, 1989: Syllabic literacy and cognitive performance among the Cree. International Journal of Psychology 24: 429–450.

Biber, Douglas, 1995: Dimensions of Register Variation. A cross-linguistic comparison. Cambridge.

Bloomfield, Maurice, 1916: Rig-Veda Repetitions. The repeated verses and distichs and stanzas of the Rig-Veda in systematic presentation and with critical discussion. Cambridge, Mass. (Harvard Oriental Series 201, 242.)

Brink, Stefan, 2003: Legal assemblies and judicial structure in early Scandinavia. In: P.S. Barnwell & Marco Mostert (eds.), Political Assemblies in the Earlier Middle Ages. Turnhout. (Studies in the Early Middle Ages 7.) Pp. 61–72.

Cavallin, Clemens, 2003: The Efficacy of Sacrifice. Correspondences in the R̥gvedic Brāhmaṇas. Göteborg. (Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet, Nr. 29.)

Chafe, Wallace L. & Danielewicz, Jane, 1987: Properties of Written and Spoken Language. Berkeley, L.A. (Center for the Study of Writing. Technical Report No. 5.)

Charbonnier, Georges, 1973: 'Primitive' and 'civilized' peoples: A conversation with Claude Lévi-Strauss. In: Robert Disch (ed.), The Future of Literacy. Englewood Cliffs, N.J. Pp. 15–19.

Clanchy, Michael T., 1993: From Memory to Written Record. England 1066–1307. 2nd ed. Oxford & Malden, Mass.
Connerton, Paul, 1989: How Societies Remember. Cambridge.
Denny, J. Peter, 1991: Rational thought in oral culture and literate decontextualization. In: David R. Olson & Nancy Torrance (eds.), Literacy and Orality. Cambridge. Pp. 66–89.
Doane, Alger N. & Pasternack, Carol Braun (eds.), 1991: Vox Intexta. Orality and textuality in the Middle Ages. Madison, Wis.
Dubois, Thomas A., 2001: Narrative expectations and the Sampo song. Scandinavian Studies 73: 457–474.
DuBois, Thomas A., 2006: Lyric, Meaning, and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe. Notre Dame, Ind. (Poetics of Orality and Literacy.)
Finnegan, Ruth, 2002: Communicating. The multiple modes of human interconnection. London.
Foley, John Miles, 2002: How to Read an Oral Poem. Urbana & Chicago.
Frank, Roberta, 1978: Old Norse Court Poetry: The Dróttkvætt stanza. Ithaca & London. (Islandica 42.)
Gade, Kari Ellen, 1995: The Structure of Old Norse Dróttkvætt Poetry. Ithaca & London. (Islandica 49.)
Gade, Kari Ellen, 2002: History of Old Nordic metrics. In: Oskar Bandle et al. (eds.), The Nordic Languages. An international handbook of the history of the North Germanic languages, vol. 1. Berlin. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 22.1) Pp. 856–870.
Goody, Jack & Watt, Ian, 1968: The consequences of literacy. In: Jack Goody (ed.), Literacy in Traditional Societies. Cambridge. Pp. 27–68.
Guðrún Nordal, 2001: Tools of Literacy. The role of skaldic verse in Icelandic textual culture of the twelfth and thirteenth centuries. Toronto.
Gunnell, Terry, 2008: The performance of the Poetic Edda. In: Stefan Brink, with Neil Price (eds.), The Viking World. London & New York. Pp. 299–303.
Gurevič, Elena A., 1986: The formulaic pair in Eddic poetry. An experimental analysis. In: John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang von Weber (eds.), Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. Odense. Pp. 32–55.
Hagland, Jan Ragnar, 2005: On scalds and runes. In: Papers on Scandinavian and Germanic Language and Culture, published in honour of Michael Barnes on his sixty-fifth birthday, 28 June 2005. Odense. (NOWELE 46/47.) Pp. 77–85.
Halliday, Michael A.K., 1987: Spoken and written modes of meaning. In: Rosalind Horowitz & S. Jay Samuels (eds.), Comprehending Oral and Written Language. San Diego, Calif. Pp. 55–82.
Halliday, Michael A.K., 2002: On Grammar. Collected works of M.A.K. Halliday, vol. 1. London.
Harris, Joseph, 1983: Eddic poetry as oral poetry: The evidence of parallel passages in the Helgi Poems for questions of composition and performance. In: Robert J. Glendinning & Haraldur Bessason (eds.), Edda. A collection of essays. (The University of Manitoba Icelandic Studies 4.) Pp. 210–242.

Harvilahti, Lauri, with Zoja Sergeevna Kazagačeva, 2003: The Holy Mountain. Studies on Upper Altay oral poetry. Helsinki. (Folklore Fellows Communications 282.)

Havelock, Eric A., 1976: Origins of Western Literacy. Toronto. [Reprinted in Havelock 1982: 39–76, 314–350.

Havelock, Eric A., 1982: The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences. Princeton, N.J.

Havelock, Eric A., 1986: The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven, Conn.

Hermann, Pernille (ed.), 2005: Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture. Odense. (The Viking Collection 16.)

Honko, Lauri, 1998: Textualising the Siri Epic. Helsinki. (Folklore Fellows Communications 264.)

Honko, Lauri, with Honko, Anneli, Rai, Viveka & Gowda, Chinnappa, 1998: The Siri Epic, as performed by Gopala Naika. 2 vols. Helsinki. (Folklore Fellows Communications 265–266.)

Honko, Lauri (ed.), 2002: The Kalevala and the World's Traditional Epics. Helsinki. (Studia Fennica 12.)

Howard, Wayne, 1986: Veda Recitation in Vārāṇasī [Benares]. Delhi.

Jesch, Judith, 2005: Skaldic verse. A case of literacy *avant la lettre*? In: Hermann (ed.), 187–210.

Kiparsky, Paul, 1976: Oral poetry: Some linguistic and typological considerations. In: Benjamin A. Stolz & Richard Stoll Shannon (eds.), Oral Literature and the Formula. Ann Arbor. Pp. 73–106.

Kuhn, Thomas S., 1962: The Structure of Scientific Revolutions. Chicago.

Lang, Ewald & Sauer, Gert (eds.), 1987: Parallelismus und Etymologie. Studien zu Ehren von Wolfgang Steinitz anlässlich seines 80. Geburtstags. Berlin. (Linguistische Studien. Reihe A. Arbeitsberichte 161/1.)

Lerner, Daniel, 1958: The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. New York.

Liestøl, Aslak, 1965: Rúnavísur frá Björgvín. Skírnir 139: 27–51.

Liestøl, Aslak, Krause, Wolfgang, and Helgason, Jón, 1962–63: Drottkvætt-vers fra Bryggen i Bergen. Maal og Minne 1962–63: 98–108.

Lord, Albert Bates, 1986: Perspectives on recent work on the oral traditional formula. Oral Tradition 1: 467–503.

Lord, Albert Bates, 1987: Characteristics of orality. Oral Tradition 2: 54–72.

Lord, Albert Bates, with Mitchell, Stephen A. & Nagy, Gregory, 2000: The Singer of Tales. 2nd ed. Cambridge, Mass. & London. (Harvard Studies in Comparative Literature.)

Machan, Tim William, 1991: Editing, orality, and late Middle English texts. In: Doane & Pasternack (eds.), 229–245.

Marold, Edith, 1998: Runeninschriften als Quelle zur Geschichte der Skaldendichtung. In: Klaus Düwel (ed.), Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995. Ber-

lin. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15.) Pp. 667–693.
McLuhan, Marshall, 1968: The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man. Toronto.
Meletinsky, Eleazar M., 1986: Commonplaces and other elements of folkloristic style in Eddic Poetry. In: John Lindow, Lars Lönnroth and Gerd Wolfgang von Weber (eds.), Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. Odense. Pp. 15–31.
Melve, Leidulf, 2001: Med ordet som våpen. Tale og skrift i vestleg historie. Oslo.
Melve, Leidulf, 2005: Literacy – eit omgrep til bry eller et brysamt omgrep? Scripta Islandica 56: 127–137.
Messick, Brinkley, 1992: The Calligraphic State. Textual domination and history in a Muslim society. Berkeley, Calif. (Comparative Studies on Muslim Societies 16.)
MW = Monier-Williams, Monier, 1899: A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged. New ed. Oxford.
Nagy, Gregory, 1996: Poetry as Performance: Homer and beyond. Cambridge.
Nagy, Gregory, 2001: Greek Literature, 1. The Oral Traditional Background of Ancient Greek Literature. New York.
Norton, Claire, 2008: Erasing oral residue and correcting scribal error: Re-interpreting the presence of mnemo-technical practices in Ottoman manuscript. In: Wójcik (ed.), 27–42.
Ong, Walter J., 1982: Orality and Literacy. The technologizing of the Word. London & New York.
Olson, David R., 1994: The World on Paper: The conceptual and cognitive implications of writing and reading. Cambridge.
Parkes, Malcolm Beckwith, 1973: The literacy of the laity. In: David Daiches & Anthony K. Thorlby (eds.), Literature and Western Civilization, 2. The Mediaeval World. London. Pp. 555–576. [Reprinted in: Malcolm Beckwith Parkes (ed.), Scribes, Scripts and Readers. Studies in the communication, presentation and dissemination of medieval texts. London, 1991. Pp. 275–297.]
Patton, Laurie L., 2004: Bringing the Gods to Mind: Mantra and ritual in early Indian sacrifice. Berkeley.
Postgate, Nicholas, Wang, Tao & Wilkinson, Toby, 1995: The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial? Antiquity 69: 459–480.
Quinn, Judy, 1992: Verseform and voice in eddic poems: the discourses of *Fáfnismál*. Arkiv för nordisk filologi 107: 100–130.
Raschellà, Fabrizio D., 2007: Old Icelandic grammatical literature: The last two decades of research (1983–2005). In: Judy Quinn, Kate Heslop & Tarrin Wills (eds.), Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross. Turnhout. (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe 18.) Pp. 341–372.
Saenger, Paul, 1982: Silent reading: Its impact on late medieval script and society. Viator 13: 367–414.

Schaefer, Ursula, 1991: Hearing from books: The rise of fictionality in Old English Poetry. In: Doane & Pasternack (eds.), 117–136.
Schulte, Michael, 2006: Oral traces in runic epigraphy: Evidence from older and younger inscriptions. Journal of Germanic Linguistics 18: 117–151.
Schulte, Michael, 2007: Memory culture in the Viking Age: The runic evidence of formulaic patterns. Scripta Islandica 58: 57–73.
Schulte, Michael, 2008: Recollecting the runes: Memory culture in the Viking Age. In: Wójcik (ed.), 187–203.
Schulte, Michael, 2009: Early Runic 'metrical' inscriptions – How metrical are they? In: Tonya Dewey & F. Frog (eds.), Versatility in Versification. Multidisciplinary Approaches to Metrics. New York. (Berkeley Insights in Linguistics and Semiotics). Pp. 3–21.
Scribner, Sylvia & Cole, Michael,1981: The Psychology of Literacy. Cambridge, MA.
Skafte Jensen, Minna, 1980: The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory. Copenhagen. (Opuscula Graecolatina 20.)
Smith, John D., 1999: Winged words revisited. Diction and meaning in Indian epic. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 62: 267–305.
Speiser, Ephraim Avigdor, 1969: Akkadian myths and epics. In: James B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. Princeton, N.J. Pp. 60–119.
Stock, Brian, 1983: The Implications of Literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton, N.J.
Tannen, Deborah, 1982a: Oral and literate strategies in spoken and written narratives. Language 58: 1–21
Tannen, Deborah, 1982b: The oral/literate continuum in discourse. In: Deborah Tannen (ed.), Spoken and Written Language. Exploring orality and literacy. Norwood, N.J. Pp. 1–16.
Tannen, Deborah, 1984: Spoken and written narrative in English and Greek. In: Deborah Tannen (ed.), Coherence in Spoken and Written Discourse. Norwood, N.J. Pp. 21–41.
Tannen, Deborah, 1985: Relative focus on involvement in oral and written discourse. In: David R. Olson, Nancy Torrance & Angela Hildyard (eds.), Literacy, Language and Learning. The nature and consequences of reading and writing. Cambridge. Pp. 124–147.
Tedlock, D., 1991: The speaker of tales has more than one string to play on. In: Doane & Pasternack (eds.), 5–33.
Thisted, Kirsten, 2001: On narrative expectations. Greenlandic oral traditions about the cultural encounter between Inuit and Norsemen. Scandinavian Studies 73: 253–296.
Whitney, William Dwight, 1924: Sanskrit Grammar. Including both the Classical language and the older dialects of Veda and Brāhmaṇa. 5th ed. Leipzig.
Winternitz, Moriz, 1981: A History of Indian Literature, I. Introduction, Veda, National Epics, Purāṇas and Tantras. New trans. V. Srinivasa Sarma. Delhi.
Wójcik, Rafał (ed.), 2008: Culture of Memory in East Central Europe in the Late

Middle Ages and the Early Modern Period. Conference proceedings Ciążeń, March 12–14, 2008. Poznań. (Prace Biblioteki Uniwersyteckiej 30.)
Zellermayer, Michael, 1988: An analysis of oral and literate texts: Two types of reader-writer relationship in Hebrew and English. In: Bennett Rafoth & Donald L. Rubin (eds.), The Social Construction of Written Communication. Norwood, N.J. Pp. 287–303.

Summary

MICHAEL SCHULTE

This paper investigates how societies remember, or more specifically, how they maintain the practice of oral composition over a long period of time. The author claims that two modes of oral transmission coexist, viz. oral-formulaic techniques on the one hand and verbatim recall which involves memorized performance on the other. On the whole, verbatim recall in most cultural settings seems to be underrepresented in relation to oral-formulaic composition, but valid examples do exist. Thus, both Vedic and skaldic traditions may be identified as examples of verbatim recall with all the hallmarks of a long-term memorization process.

Recensioner

Svanhildur Óskarsdóttir

Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Volume VII: *Poetry on Christian Subjects*. Parts 1–2. Edited by Margaret Clunies Ross. Contributing editors: Katrina Attwood, Martin Chase, Kari Ellen Gade, Jonathan Grove, Beatrice La Farge, Carolyne Larrington, Jonna Louis-Jensen, David M. McDougall, Ian C. McDougall, Peter Robinson, George S. Tate, Valgerður Erna Þorvaldsdóttir, Tarrin Wills, Kirsten Wolf, Stefanie Würth. Turnhout: Brepols Publishers 2007. lxix + 1040 pp.

A new edition of skaldic poetry has been high on the wish list of students and scholars of Old Norse literature and history for decades. In 1946 Jón Helgason laid out his vision for such a project (cf. *Acta Philologica Scandinavica* 19, pp. 130–132), concluding with the remark that in a new edition translation and commentary on the poems should be 'på et verdenssprog'. The banner was hoisted again by Bjarne Fidjestøl at the Sixth International Saga Conference in Helsingør 1985 (cf. *Preprints* pp. 319–331). Fidjestøl observed that the reason no one had yet undertaken the task of editing the corpus was simply the enormity of the project, and the solution, in his view, lay in a team work approach. He also made some suggestions as to how the corpus might sensibly be divided up into groups, and stressed the importance of sound textual criticism when establishing the text of a given poem or stanza, advocating a careful evaluation of the entire textual transmission in each case. In the 1990s a group of five scholars — Margaret Clunies Ross, Kari Gade, Guðrún Nordal, Edith Marold and Diana Whaley — took up the challenge and launched the ambitious project *Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages* (SkP), the fruits of which are now beginning to show. Volume VII is the first to appear in print with Volume II expected to follow

in 2009. The edition will be electronic as well as printed but the electronic version of the volume under review has not yet appeared. The project's website (http://skaldic.arts.usyd.edu.au) is, however, partly accessible to the public and gives some idea of the possibilities inherent in such a dual approach to the publishing of complicated works, as texts edited from manuscript sources — warts and all — undoubtedly are. Some benefits of an electronic publication are obvious, such as the searchability of the whole corpus of poetry and the various tools that can be generated from the material produced in the course of editing. (I need only mention here the index of *kennings* which is being created in conjunction with the edition and which promises to be very useful indeed.) An electronic version or a web-site, with its limitless capacity, must also offer new solutions to the problem that faces editors of poetry largely transmitted in prosimetrum form, namely how best to present the textual environment of the stanzas. All such things depend on a carefully constructed database and meticulously sifted data. It is Tarrin Wills who has been mainly responsible for the former, while the latter is in the hands of nearly 50 contributing editors, making it an extremely interesting experiment in collaborative editing.

The aim of this new edition, according to the introduction to Volume VII 'is to provide a critical edition, with accompanying English translation and notes, of the corpus of Scandinavian poetry from the Middle Ages, excluding only the Elder Edda and closely related poetry' (p. xli). With the current volume in mind, this formulation is slightly inaccurate since one could take it to mean that Icelandic religious poetry from the late Middle Ages, printed in Jón Helgason's edition Íslenzk miðaldakvæði (ÍM), is included. That is not the case — it is skaldic poetry that is in focus here and it is further explained in the introduction that '[i]n deciding which poems to include in this volume, the editors have been guided by linguistic and metrical evidence, internal to the poems, which would place them before 1400, while acknowledging that in many cases dating remains uncertain' (p. xliv). The demarcation of the corpus is thus not without difficulty and raises interesting questions. The problem in dating many of the religious poems lies in the fact that they are preserved in late copies, where scribes may have altered significant metrical or linguistic features. It is therefore often uncertain whether a poem should be assigned to the 14th century since it could well be later — Heilagra manna drápa and Heilagra meyja drápa are cases in point as their editor Kirsten Wolf duly mentions. As it is, SkP VII contains 26 poems and

three single stanzas, and it is perhaps slightly disappointing that the editors of SkP should have come to much the same conclusion that Finnur Jónsson did in his edition, *Den norsk-islandske skjaldedigtning* (1912–15), about what to include. The only additions in SkP VII are Brúðkaupsvísur and two Latin stanzas in skaldic metres (welcome additions to the corpus). The SkP editors have, like Finnur, decided to include two poems in the non-skaldic metre *ljóðaháttr*, Sólarljóð and Hugsvinnsmál. Sólarljóð has a strong Christian element and has therefore traditionally been assigned to the category of *helgikvæði*, but no such claim can be made for Hugsvinnsmál, the Old Norse translation of Disticha Catonis. Both poems have much in common with the gnomic Hávamál as Clunies Ross points out in the introduction (p. xlviii). A new edition of both poems is a good thing but some deeper reflection on their status within the corpus might have been expected, as would some discussion of the pre-1400 principle of selection and the difficulties it entails for the sub-genre of Christian poetry. One might for instance ask why, in a volume entitled 'Poetry on Christian subjects', the gnomic poems should be included while late-medieval *drápur* such as Rósa or Náð fall outside the parameters of the edition, as do poems like Ceciliudiktur with its obvious connection to Allra postula minnisvísur (cf. p. 853). In mentioning this I do not wish to suggest that it would have been realistic to include all the material from ÍM in SkP VII. I merely want to point out that the religious poetry printed in SkP VII forms part of a tradition that continued until the Reformation and was transmitted alongside younger poems which expressed similar religious sentiments, sometimes in skaldic metres, sometimes in different poetic forms. One of my hopes for this new edition is that it will inspire further research into this tradition and its development until the sixteenth century.

Having said that, I must emphasise that this two-part volume is itself a testament to the growing interest in skaldic poetry, and Christian skaldic poetry in particular, in recent decades. Several of the fifteen contributing editors began their work on this poetry as PhD students and the SkP project has provided them with an opportunity to revise their editions and make them available to a wider audience. This is very important since it is too common that valuable textual work remains unpublished, delaying progress in derived disciplines. (The edition of Lilja in SkP VII is another case in point since it is based on the plans laid by Jón Helgason for the poem's proposed edition in ÍM which never materialised.) The general outlines and editorial principles for the entire project

were laid out by the five general editors while the responsibility for consistency of method and presentation in each volume lies with the volume editor. Each poem is prefaced by an introduction, outlining the manuscript sources for the poem and providing information on its author (where applicable) and context as well as previous editions and scholarship. The text of each stanza is then printed in normalised form followed by prose arrangement and an English translation. All manuscript witnesses are listed (with the siglum of the main manuscript given in bold), variant readings are given and previous editions of the stanza are listed. Each stanza is accompanied by a set of notes which pertain to the establishment of the text as well as to matters of interpretation and context. This layout is user-friendly and the elements presented on the page reflect the wide audience the editors wish to cater for, namely 'students and scholars of Old Norse and other medieval European languages and literatures, for scholars in cognate disciplines such as history, archaeology, the history of religion, and comparative literature, and for users whose primary interest is in skaldic poetry' (p. lxvii). The last group will miss not having a diplomatic transcription of each stanza alongside the normalised version, since it is not always a given conclusion how to transcribe the manuscript text, and there may therefore be room for different interpretations in some cases. These readers will have to wait for the electronic version of the edition, where it is promised one will find not only diplomatic transcripts of the main manuscript for each poem/stanza, but also manuscript images (cf. p. lxviii n. 22). Manuscript images are already available on the project's website but the resolution is too low for them to be usable. The electronic edition proper will hopefully offer higher quality images, and not only of the base manuscript in each case, but of all extant manuscript witnesses.

In the printed edition, thus, the reader must content herself/himself with the normalised text, without the opportunity to compare it with the orthography of the manuscript. The guidelines used in normalising the text are accessible in the Editors' manual on the project's website and will also be laid out in Vol. I of the printed edition. Some specific rules of normalisation have been adopted with respect to fourteenth-century poetry and these are discussed on pp. lxv–lxvii in the Introduction to SkP VII. They reflect the growing tendency in textual scholarship towards lesser standardisation. Whereas previous editors of skaldic poetry have been somewhat intolerant of irregularities and have tended to emend the poems so that they conform to metrical patterns and perceived

stylistic conventions, SkP editors are encouraged to keep such emendations to a minimum (they are indicated by italic typeface in the text of the poems): 'Purely conjectural emendation ... is usually avoided in *SkP* though previous editors' conjectures may be mentioned in the Notes. However, if there are metrical or other forms of evidence within the text that support a proposed emendation, this may be adopted and justified by the editor' (lxix). There seems to be considerable variation in the way this dictum is followed in this volume. In Heilagra meyja drápa, for instance, emendations are usually not mentioned or justified in the notes, nor is it clarified that they do in fact stem from Finnur Jónsson (Finnur is quoted in only one such case, at 35/5). At the other end of the spectrum we find approaches like that of Katrina Attwood in her edition of the fragmentary Heilags anda drápa. It is preserved in AM 757 a 4to (B) which is notably difficult to read because of its poor state and Attwood therefore has to rely on the additional evidence of JS 399 a–b 4to (a transcript of B) and editions made when B was more legible than it is now. When emending the text of the poem, Attwood discusses the different solutions proposed by previous editors in the Notes, sometimes adopting their readings, in other cases arriving at a different conclusion and supporting her choice with clear arguments. For the reader such an approach is most valuable, since it provides an overview of the scholarly debate in each instance and gives guidance in the evaluation of different readings, thus helping the reader to arrive at his or her own interpretation of the text in question. With the added electronic access to manuscript images and transcriptions this means that the whole history of the text, its transmission and interpretation, is made available to the user of the edition — a powerful source indeed.

It is clear that in some cases the editorial work carried out for SkP VII has led to significant revisions in the text of the poems, while the text of others departs less from the older standard in *Skjaldedigtning* B. In the literary commentary, however, one can say this edition more consistently breaks new ground. Although there is also a degree of variation between editors in terms of how extensively they supplement the text, this team of scholars as a whole brings an impressive range of learning to these poems, offering valuable and sometimes intriguing insights into the culture that produced them. Readers will for instance be grateful for Martin Chase's commentary on Lilja with its many references to liturgical sources, theological studies and earlier scholarship on this famous poem. And in Pétrsdrápa David McDougall carefully draws out the par-

allels with Pétrs saga, while a lot of valuable detail is to be enjoyed in Ian McDougall's commentary on Allra postula minnisvísur, to mention but two examples where little known poems receive excellent service. The poetic diction — kennings, imagery, allusions etc. — particular to Christian skaldic poetry is deftly analysed in many places and the introductions to the poems are concise, clear and therefore easy to navigate for people in need of quick reference material. The English translation of the poems ought to make the material more accessible to scholars in fields other than Old Norse and should facilitate comparative research. Embedded in the translations are kenning referents, helping users to decipher the kennings, and they can also enter them into the kenning-index in the database to gain access to other kennings formed with the same components. The printed edition contains lists of abbreviations and sigla, a list of technical terms, bibliography, index of first lines, indices of names and terms and a list of abbreviations used in *Lexicon poëticum* (the last is curiously headed 'General index'). There are some typographical errors in the books, as is perhaps no wonder for a work of more than 1000 pages — Icelandic names and place-names seem particularly prone to misprints (cf. e.g. Gýðingsvísur p. vi, Ottóson p. lxvii, Halldórr Hermansson p. 187, Grenjarðarstað p. 557). The normalisation of the sample stanza on p. lv of the Introduction is different from that in the edition proper.

In the Introduction to the volume Margaret Clunies Ross draws attention to the neglect Christian Skaldic poetry has been subjected to, compared with pre-Christian skaldic verse and the secular poetry of the twelfth and thirteenth century. Clunies Ross and her team of contributing editors have now radically changed the circumstances for research into this literature and it is to be hoped that their edition will spur students and scholars of Old Norse literature on, but that it will also bring these poems to the attention of new audiences. That they most certainly deserve.

Recensioner

ELSE MUNDAL

Reflections on Old Norse Myths, red. Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt og Rasmus Tranum Kristensen, Turnhout: Brepols, 2007, 176 s.

Boka som inneheld eit føreord skrive av redaktørane og ni artiklar skrivne av åtte ulike forfattarar, inngår som første volum i serien *Studies in Viking and Medieval Scandinavia.*

I føreordet presenterer redaktørane kort dei ulike artiklane og gjer greie for målsetjinga med artikkelsamlinga, for å sitere redaktørane sjølve: "with this publication we aim to provide a window on the research being undertaken by scholars representing a range of disciplines in a number of different countries" (s. ix). "A number of different countries" er kanskje å ta litt sterkt i når alle forfattarane med eitt unntak representerer universitet i Danmark og England.

Sidan artikkelen som står først i artikkelsamlinga, Jens Peter Schjødts artikkel "Contemporary Research into Old Norse Mythology", har som siktemål å gje eit oversyn over trendar i forskinga innanfor norrøn mytologi dei siste 10–15 åra, kan ein med litt velvilje kanskje seie at redaktørane likevel til ei viss grad har sine ord i behald. Gjennom denne oversiktsartikkelen får vi eit lite innblikk i meir forsking på norrøne mytar frå fleire faglege ståstader og frå eit vidare geografisk område enn det forskarane bak artikkelsamlinga representerer. Men kor representativt Schjødt sitt utval av forskingsarbeid eigentleg er, kan ein nok diskutere. Han har valt å avgrense materialet han byggjer på, til bøker, og artiklar er haldne utanfor. Når ein skal gje eit oversyn over trendar i forskinga innanfor norrøn mytologi dei siste 10–15 åra i ein kortfatta artikkel, må ein sjølvsagt avgrense materialet, men ein kan stille spørsmålsteikn ved om det var ei heldig avgrensing å byggje berre på bøker. Kanskje hadde ein fått eit anna, til og med rettare, bilete om Schjødt hadde valt å dra

fram dei arbeida frå perioden som han såg som dei mest representative eller mest nyskapande uavhengig av om dei var skrivne som bøker eller artiklar. Som han sjølv er inne på, er det neppe alle bøkene han omtalar, som kjem til å setje langvarige merke etter seg i forskingshistoria.

I den andre artikkelen i boka utfordrar Pernille Hermann den tradisjonelle oppfatninga av *Íslendingabók* som historie. Ho ser rett nok *Íslendingabók* i det vesentlege som historie, men understrekar at verket på same tid er ein slags opphavsmyte som forklarar oppkomsten av den islandske nasjonen og kulturen. Når det gjeld verket som historie, framhevar Hermann at den historiske framstillinga kjem til uttrykk både gjennom dei tankemodellar som eksisterte i forfattarens samtid og gjennom forfattarens organisering av stoffet. Dette er i og for seg sjølvsagt, og kan hevdast om historiske framstillingar til alle tider. I mellomalderen var typologisk tolking ein vanleg tolkingsmodell. Denne var utarbeidd for å tolke det gamle og det nye testamentet i lys av kvarandre, men fekk betydning også utanfor bibeleksegesen. Sidan den typologiske tenkinga stod sterkt i mellomalderen, må ein alltid ha i tankane at denne tolkingsmodellen kan ha verka styrande på forfattaren. Det er såleis interessant å sjå kva Hermann får ut av å lese *Íslendingabók* i lys av den typologiske tolkingsmodellen. Men det er nok også ein fare for at typologisk tolking lett kan bikke over til overtolking, dvs. at ein les inn parallellar som forfattaren aldri har hatt i tankane. Etter underskrivne sitt syn vert den typologiske tolkinga dregen i lengste laget når Hermann t.d. meiner at den islandske historia i den eldste perioden representert ved landnåmsmannen Ingólfr har ein parallell i den bibelske perioden *ante legem* (før lova) representert ved Adam, at Úlfrljótr, som stod bak den første islandske lova, skal tolkast i lys av Moses, som representerer perioden *sub legem* (under lova), og perioden *sub gratia* (under nåden) representert ved Kristus får ein islandsk parallell i lovseiemannen Þorgeirr som innførte kristendomen på Island.

John McKinnell spør i den tredje artikkelen i boka: "Why did Christians continue to find pagan myths useful?" Bakgrunnen for spørsmålet er at mange forskarar i dag meiner at i det minste ein del mytologiske eddadikt er komponerte i kristen tid, og vi veit at mytologiske tekster vart skrivne ned og kopierte lenge etter innføringa av kristendomen. McKinnell dreg fram eit svært interessant samanlikningsmaterial til dei norrøne mytologiske tekstene frå tysk og engelsk område. Frå desse områda består dei mytologiske tekstene for det aller meste av magiske formlar av ulike typar. Som McKinnell påpeikar, er det ein betydeleg ulikskap mel-

lom dei norrøne tekstene som er overleverte på Island, og tekstene frå andre germanske område. Berre på Island har vi overlevert lange tekster av ein høg kunstnarleg kvalitet. Ei vanleg forklaring på at det var nødvendig å ta vare på den mytologiske kunnskapen, har vore at skaldane hadde bruk for denne kunnskapen for å kunne lage kjenningar på ein korrekt måte. McKinnell finn ikkje denne forklaringa tilfredsstillande. Han meiner det også må finnast andre grunnar til at dei mytologiske tekstene frå Island skil seg ut frå mytologiske tekster frå andre germanske område, og han meiner at desse grunnane må vere å finne i dei spesielle islandske samfunnsforholda der det ikkje fanst kongemakt og der det var eit nært forhold mellom presteskapet og det islandske aristokratiet. Han stiller også spørsmålet om ein del av forklaringa på at mytologiske eddadikt både vart tekne vare på og komponerte i kristen tid, kan vere at dei – slik diktinga til Ovid – "could be used to investigate some of the personal, social, and moral issues that faced Icelandic secular aristocrats" (s. 49).

McKinnell har utan tvil rett i at den mytologiske diktinga som er bevart på Island, skil seg frå det vesle som finst bevart frå andre område. Men forklaringa som han stiller opp, har som føresetnad at mytologisk eddadikting og skaldedikting ikkje vart bevart som munnleg dikting innanfor andre nordiske område. Det veit vi strengt teke ikkje. Det finst forhold som gjev grunn til å problematisere dette spørsmålet. M.a. finst det overlevert ein ballade, *Torekallsvisa*, som går for å vere norsk, som må vere kalkert over eddadiktet *Þrymskviða*. Dette er svært vanskeleg å forklare på annan måte enn at *Þrymskviða* var kjend i Noreg på det tidspunktet balladen *Torekallsvisa* vart komponert. Det som er særislandsk og kallar på ei særislandsk forklaring, er ikkje nødvendigvis at den mytologiske diktinga vart teken vare på i ei kunstnarleg form, men at denne diktinga berre på Island vart overlevert som skriftlege tekster.

I den fjerde artikkelen i boka drøfter Rory McTurk om fornaldarsoga *Ragnars saga loðbrókar* reflekterer ein førkristen skandinavisk initiasjonsrite og om skildringa av Ragnarr loðbrók og den andre kona hans, Áslaug, gjev eit sjeldan eksempel på både kvinneleg og mannleg initiasjonsrite. Vi veit ikkje svært mykje om initiasjonsritar i det norrøne samfunnet, og slett ikkje mykje om kvinnelege initiasjonsritar. Artikkelen behandlar såleis eit emne som er av stor interesse for utforskinga av den norrøne kulturen. Men det må innrømmast at diskusjonen hjå McTurk ikkje alltid er like lett å følgje. Diskusjonen av ein mogeleg historisk kjerne i forteljingane om Ragnarr loðbrók og særleg den lange diskusjo-

nen av tilnamnet til Ragnarr som McTurk meiner opphavleg har vore namnet på ein kvinneskapnad, Loðbróka, som igjen er identisk med Ragnars andre kone, Áslaug, får karakter at ein litt for lang digresjon som ikkje vert tydeleg nok relatert til det som innleiingsvis vert presentert som det sentrale spørsmålet i artikkelen: reflekterer *Ragnars saga loðbrókar* ein førkristen initiasjonsrite? Det vert også litt for uklart kor mange av dei motiva McTurk kjem inn på, som etter hans syn har inngått i initiasjonsritar, og kva slags initiasjonsritar dette eventuelt var. Mot slutten tek artikkelen ei overraskande vending. McTurk konkluderer med at forteljinga om Ragnarr loðbrók og Áslaug kanskje ikkje reflekterer ein førkristen initiasjonsrite i det heile, men viser påverknad frå den genren som vert omtalt som greske romansar (Greek romances).

"*Skírnismál* and Nordic Charm Magic" er tittelen på artikkelen til Stephen A. Mitchell. Artikkelen drøfter den typen magi som har som mål å påverke seksuallivet. Talrike kjelder frå mellomalderen – og seinare – viser at denne typen magi neppe vart særleg påverka av religionsskiftet og levde vidare i kristen tid. Mellom dei norrøne tekstene gjev gudediktet *Skírnismál* det beste dømet på magi der ord og handling utgjer eit rituale som skal påverke den magien er retta mot. *Skírnismál* har vore tolka på mange ulike måtar, og Mitchell kommenterer kort dei ulike tolkingsretningane. Han har utan tvil rett i at magien retta mot Gerðr, som ofte har vore karakterisert som "kjærleiksmagi", eigentleg er brutal og trugande seksualisert vald. For å setje den aktuelle delen av eddadiktet – møtet mellom Gerðr og Skírnir – i sin rette kontekst drøfter Mitchell *Skírnismál* i lys av andre norrøne tekster som inneheld skildringar av liknande magiske handlingar, og han argumenterer for at den magien som vert retta mot Gerðr i eddadiktet, har rot og mønster i ein type magi som verkeleg vart praktisert i det norrøne samfunnet.

Judy Quinn granskar i den sjette artikkelen i boka korleis Snorri i si *Edda* brukar motiv der valkyrjene opptrer. Valkyrjene er ofte nemnde av Snorri, og i sine eigne strofer i *Háttatal* brukar han ofte kjenningar som refererer til valkyrjene og førestellingar om dei. Som Quinn seier innleiingsvis i artikkelen, skulle ein tru at førestellingane om valkyrjene var så nær knytte til norrøn heidendom og eit liv hjå Óðinn etter døden at det ikkje ville vere rimeleg å finne synkretistiske førestellingar, blanding av heidne og kristne idear, knytte til valkyrjene i kristen tid. Quinn ser følgjeleg førestellingane om valkyrjene som "litterær heidendom", men på same tid påpeikar ho at denne litterære heidendomen fungerte som "a myth to die by" (s. 97) langt inn i kristen tid. Det er også eit spørsmål om

ein kan vere sikker på at valkyrjene ikkje inngjekk i synkretistiske førestellingar i kristen tid. Om dei gjorde det, kunne dette eventuelt vere ein av grunnane til at førestellingane om valkyrjene var så seigliva. Det finst ei interessant skaldestrofe i *Bjarnar saga hítdœlakappa* som er tillagd hovudpersonen i soga (lausavise 22 i Finnur Jónssons utgåve). Om strofa er ekte eller ikkje, spelar ei mindre rolle i denne samanhengen. Men om ho er ekte, er ho frå 1020-åra og gjev uttrykk for idear i kristningstida, om ho er uekte, er ho mest truleg frå perioden soga vart skriven, og gjev då uttrykk for førstellingar i eit samfunn som har vore kriste i mange generasjonar. I den aktuelle strofa fortel skalden at han har fått dødsvarsel i draum, *þvít hjalmfaldin armleggjar orma Ilmr hilmis dagbœjar býðr skaldi heim ór hverjum draumi*[1] (for den lyse gards konges (dvs. himmelens konges) hjelmdekte kvinne byd skalden heim i kvar draum). Denne kvinna som viser seg i draum, kjem frå den kristne gud og byd den kristne skalden heim, men ho er hjelmdekt, og altså i krigsutrusting, og gjv klare assosiasjonar til valkyrjene.

Forfattaren bak den sjuande artikkelen i boka, Catharina Raudvere, drøfter fornaldarsogene, og spesielt *Vǫlsunga saga*, som religionshistorisk kjelde. Raudvere går inn på dei forteljingar i *Vǫlsunga saga* som på ein eller annan måte knyter seg til norrøn mytologi, men tilnærminga er meir ideologisk enn religionshistorisk. Målet med artikkelen er med Raudveres eigne ord "an attempt to suggest the possibility of a wider field of study in terms of materials and sources, that is, a broader understanding of what is of interest to a historian of religions" (s. 128). Dette breidare feltet som ho ynskjer å opne for religionshistorisk gransking, er nettopp tekster som dei ein finn i fornaldarsogene. Her finn ein tekster som byggjer på gamle mytiske motiv, og som gjev uttrykk for folkelege førestellingar, fantasi og draum. Dette er ikkje kjelder til norrøn religion i snever forstand, men Raudvere framhevar at fornaldarsogene likevel kan vere interessante kjelder for ein religionshistorikar. Ei kjelde er ikkje god eller dårleg, det viktige er å stille dei rette spørsmåla til dei rette kjeldene.

Jens Peter Schjødt er forfattaren også bak den åttande artikkelen i boka. Han drøfter her den velkjende framstillinga hjå Ibn Fadlan av sere-

[1] Finnur Jónsson (red.) *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, København 1912–15: IB 282, IA 304. *Armleggjar ormr* er kjenning for 'armring'; *Ilmr* er gudinnenamn, og armringens gudinne er kjenning for 'kvinne'. Kjenningen for himmel, *dagbœr*, har kome fram ved retting. Andre forslag til lesemåtar gjev truleg dei same assosiasjonane til den kristne gud.

moniar knytte til gravlegginga av ein hovding som levde i området kring Volga og tilhøyrde folkegruppa som vert kalla rus. Som Schjødt understrekar, så veit vi ikkje om desse menneska av nordisk herkomst som hadde slage seg ned kring Volga, følgde nordisk sed og skikk på det tidspunktet Ibn Fadlan gjorde sine observasjonar. Det er også mogeleg at dei hadde vorte påverka av den lokale kulturen. Vi veit heller ikkje kor påliteleg det biletet Ibn Fadlan gjev, verkeleg er. Han forstod ikkje språket til menneska som er kalla rus, og kan ha feiltolka eit og anna som han såg. For å finne ut om gravferdsrituala som er skildra av Ibn Fadlan, gjev eit bilete av førkristen skandinavisk praksis, samanliknar Schjødt så vel detaljar som den overordna strukturen i skildringa til den arabiske forfattaren med det ein kan finne i norrøne kjelder. Som Schjødt understrekar, har vi eigentleg ikkje eit godt norrønt samanlikningsmaterial til den arabiske teksta. Schjødt meiner likevel å vise at trass i mange ulikskapar finst det også så store likskapar i detaljar og struktur mellom den arabiske og dei nordiske kjeldene som på ein eller annan måte kan gje opplysningar om rituelle handlingar, at "there seems to be no doubt that the ideological framework behind this funeral ritual is likely to have existed among the pre-Christian Scandinavians" (s.146). Eg trur nok ein kan diskutere om dei parallellar til den arabiske kjelda som Schjødt dreg fram frå nordiske kjelder, er gode nok og nære nok til å overtyde om at Ibn Fadlan skildrar eit gravferdsrituale som liknar sterkt på det som må ha funnest i det førkristne Skandinavia. Men kjelda er interessant og diskusjonen av kva verdi denne teksta har som ei kjelde til nordisk religion, er viktig.

I den siste artikkelen i boka stiller Rasmus Tranum Kristensen spørsmålet: "Why was Óðinn killed by Fenrir?" Forfattaren prøver å svare på dette spørsmålet ved å analysere slektskapsstrukturane i den mytologiske verda, som er sette opp i oversiktelege stamtavler. I denne Lévi-Strauss-inspirerte analysen argumenterer Kristensen for at ragnarok og øydelegginga av det sosiale universet har form av ein strukturell inversjon av skapinga av det sosiale universet. Óðinn og Fenrir har tilsvarande posisjonar i den biologiske slektskapsstrukturen – dei er begge, som Kristensen analyserer materialet, trekvart jotnar – men dei har motsett funksjon, og er derfor diamentrale motsetningar. Her må det nemnast at når Kristensen kjem til at både Óðinn og Fenrir er trekvart jotnar, så går han ut frå at ikkje berre mor til Óðinn, Beistla, var jotunkvinne, men også farmora, mor til Óðinns far, Borr. Mor til Borr er over hovudet ikkje nemnd i norrøne kjelder, så kven ho var, veit vi strengt teke ikkje. Når

Fenrir vert trekvart jotun, så er det fordi Kristensen går ut frå som sjølvsagt at Lokis mor, Laufey, var åsynje. Det er ein teori fleire forskarar har slutta seg til, men kjeldene seier, som Kristensen også påpeikar, ingen ting om dette. Kristensens kabal, som synest å gå så fint opp med to trekvart jotnar mot kvarandre i ragnarok, krev altså ei viss tilrettelegging av korta i kortstokken for å sikre det ønska resultatet.

Boka *Reflections on Old Norse Myths* inneheld så avgjort interessante og leseverdige artiklar, men tittelen signaliserer ikkje akkurat eit klart fokus eller klare problemstillingar som forfattarane samlar seg om. Dette ser ut til å vere ei bok der alle har fått lov til å skrive om det dei helst ville skrive om. Det har truleg vore eit av redaktørane sine mål å vise breidden i forskinga på norrøn mytologi og religion. Dette stoffet kan ein nærme seg frå mange ulike synsvinklar og med mange ulike problemstillingar. Det lukkast denne boka å demonstrere til fulle. Men samstundes fører mangelen på eit felles fokus lett til at boka fell frå kvarandre. Ein kan korkje seie at artiklane støttar opp om kvarandre eller utfyller kvarandre. Dei spriker litt for mykje i alle retningar til at dette er ei heilt vellukka artikkelsamling.

Recensioner

PERNILLE HERMANN

Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross. Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, vol. 18. Ed. Judy Quinn, Kate Heslop, and Tarrin Wills. Brepols, 2007.

The occasion for this volume was Margaret Clunies Ross' sixty-fifth birthday in 2007. As Professor Clunies Ross, University of Sydney, is internationally renowned as a highly respected Old Norse scholar, this event is certainly worth celebrating from the point of view of Old Norse scholarship. This is not only because Clunies Ross has over the last few decades been an unusually productive and innovative scholar, but also because her research has covered a wide spectrum of themes and a variety of genres and thus has been a source of inspiration for scholars from most disciplines within Old Norse studies.

The editors of the volume, Judy Quinn, Kate Heslop, and Tarrin Wills, positioned at Cambridge University, Universität Zürich and University of Aberdeen, have done a brilliant job in honouring Margaret Clunies Ross by the editing of this volume. That the editors are all former PhD-students and research assistants of Clunies Ross clearly signals another achievement of hers, namely the education of new scholars and thus the continuation of the field of Old Norse studies. Furthermore, the connection of both Clunies Ross and the editorial group to Australia underlines the fact that geographical distance to the North does not imply a position on a scholarly periphery; rather it supports the international status of Old Norse studies and the widespread distribution of scholarly centres.

The volume concludes with a bibliography of Clunies Ross's publications, compiled by Anna Hansen. This bibliography illustrates the fact that in spite of having its main focus on Old Norse texts, Clunies Ross's research includes literatures and cultures of regions other than the Norse

and periods other than the medieval. Clunies Ross's scholarship comprises the study of both prose and poetry and of what from our modern perspective would be considered as mythic, fictional and historical texts. Although it is not possible to note here all of her many scholarly achievements, her work with skaldic poetry and poetics, e.g. its status in the Middle Ages and the influence of intellectual European traditions on Norse poetics, is among her most important on-going interests. The fact that among the first of her books was *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's Ars Poetica and Medieval Theories of Language* (1987), together with the central position that she currently has in the extensive skaldic editorial project, appearing electronically and in book-form at Brepols, illustrates this deep and continued interest. Characteristic of Clunies Ross's scholarly production is her preoccupation with what could be called 'dynamic relationships'. One such relationship, indeed, a dominant one, is that between Old Norse-Icelandic literature and the society in which the literature was produced. Another is the relationship between the pagan past and the medieval period, and the clarifications of the mythic processes that, as argued in several of her works, e.g. in *Prolonged Echoes* (1994 and 1998), were ongoing in the Middle Ages, for instance, in the form of conceptual schemas and as integral parts of how history was conceived. A third dynamic relationship to be noted is that between the North and the Continent, as suggested by Clunies Ross's research on the influence of European intellectual traditions and cultures on Norse literature and culture.

The twenty articles in the present volume are divided under five headings, each representing areas that have been covered by Clunies Ross. The essays deal with theoretical approaches to Old Norse literature, Nordic religion and society, oral traditions, theories of language, and the reception and transmission of Old Norse literature from post-Commonwealth Iceland and onwards. The articles cover a wide spectrum of periods and texts, with many essays dealing with sagas, especially *Íslendingasögur*, and skaldic poetry, although learned literature and eddic poetry are prominent objects of study in the volume as well.

The contributors, all well-established scholars, as Judy Quinn writes in the introduction, are selected from people with whom Margaret Clunies Ross has worked. Judging from their articles, contemporary Old Norse scholarship appears to be 'open', both in the sense that it includes new approaches to old questions, as it re-evaluates or makes additions to earlier research, and in that it includes foreign influences and has a seemingly in-

creased focus on literary transmission between other parts of European and the North, especially Iceland. In the articles, central and ever problematic areas of Old Norse studies are dealt with, such as source criticism and the relationship between various source groups, notions about history and fiction, the relationship between orality and literacy, the classification of texts in sub-classes, considerations about audiences, the aesthetic notions of medieval writers, and the manuscript issues. The overall impression gained from reading the book is that these and other areas are not dealt with by repeating well-known or predictable answers, but instead by following new routes in looking for answers.

In the first section, 'Theoretical Frameworks for Understanding Old Norse Literature', the focus is mainly on the sagas, but also – in the article 'Reconstructing Skaldic Encomia: Discourse Features in Þjóðólfr's "Magnús verses"' by Diana Whaley – on skaldic poetry. This section opens with a fascinating article by Jürg Glauser, 'The Speaking Bodies of Saga Texts', where Glauser deals with the current state of saga studies and gives examples of new approaches to saga texts. The focus is on memory-studies and the relationship of memory to spatial modes of thinking. Glauser, in dealing with notions of mediality and communication, also shows how communication is indebted to other media besides orality and literacy, and comprises much more than a dichotomy between these basic forms of communication, as he deals with the human body as a medium for the successful transmission of messages. The article by Lars Lönnroth, 'Structuralist Approaches to Saga Literature', does not as directly propose new openings to saga texts; rather it looks back to an important stage in saga studies. Lönnroth sketches out the central contributions to the structuralist-formalist school of the 1960s and 1970s, in which he himself actively took part, and gives an evaluation of this approach, rightly concluding that in spite of this approach now being largely abandoned, it still proves to be a useful tool for understanding Old Norse texts. In his article, 'The Icelandic Saga as a Kind of Literature', Vésteinn Ólason deals with saga realism and the modally mixed nature of saga texts. Vésteinn Ólason also takes up what from a literary perspective would be one of the most central aspects of the study of the *Íslendingasögur*, namely the question of the representation of reality, and further clarifies the notion of 'the classical saga' and the relationship of texts to extra-textual contexts. Torfi H. Tulinius, in his article 'Political Echoes: Reading *Eyrbyggja Saga* in Light of Contemporary Culture', focuses on an episode in *Eyrbyggja Saga*, the hauntings at

Fróða, and on how this episode can be understood from its medieval social context.

The volume's second part, 'Old Norse Myth and Society', has among its objects phenomenological aspects of Old Norse religion, such as myth, ritual and cult. Jens Peter Schjødt, in 'Óðinn, Warriors, and Death', from the point of view of the historian of religion extracts from the information gained in Old Norse texts notions about ritual and initiation, connected especially to Óðinn. Russell Poole uses a philological approach in 'Myth and Ritual in the *Háleygjatal* of Eyvindr skáldaspiller', where he gives a learned and extremely detailed close-reading of *Háleygjatal*, throwing light on myth and ritual in a northern region of Norway. In his article, 'How Uniform Was the Old Norse Religion?', Stefan Brink, using Scandinavian place name evidence, challenges the ideologically biased textual sources, being mainly Icelandic, that otherwise tend to dominate the study of Nordic religion. From theophoric place name evidence, Brink argues that the gods being worshipped in Scandinavia were not as many as otherwise indicated from the pantheon known from the Icelandic textual sources. Brink's contribution underlines the existence of numerous regional cultic differences in Scandinavia, and it importantly reminds us, firstly, not to focus solely on Icelandic textual evidence when dealing with pre-Christian society, and secondly, not to think of Nordic religion as homogeneous, but rather as diverse and varied. John Hines ends the section with the article, 'Famous Last Words: Monologue and Dialogue in *Hamðismál* and the Realization of Heroic Tale', where use is made of archaeological evidence for understanding lines of the eddic poem *Hamðismál*.

In the third section, 'Oral traditions in Performance and Text', Gísli Sigurðsson and Gudrún Nordal deal with further central questions in saga studies. The discussion in Gísli Sigurðsson's article, 'The Immanent Saga of Guðmundr ríki', is relevant to our understanding of conceptual pairs such as history versus fiction, and orality versus literacy; however, these well-known concepts are nuanced by Gísli Sigurðsson. He does not, as was the tendency in earlier scholarship, connect oral tradition with history, but rather stresses the fluidity of oral tradition. Still he demonstrates that the sagas can provide us with a coherent and fully formed image of an individual, Guðmundr ríki Eyjólfsson, from the past. Thus, even if some sagas, along with the development of source critical notions concerning historical correctness and reliability, have nearly been excluded from the discipline of history, Gísli Sigurðsson elegantly

argues that such sagas dependent on memories can under certain circumstances be used as sources. Guðrún Nordal, in 'The Art of Poetry and the Sagas of Icelanders', argues that skaldic verse-making and the development of the saga genre co-evolved. Guðrún Nordal takes up another dominant question in saga studies, namely saga classification. Skaldic verse is dealt with as a defining factor in the categorization of sagas, one which does not, it is argued, depend on the time of writing and chronology, but rather is to be understood as an authorial signature revealing the author's aesthetic standpoint. Edith Marold, in 'Mansǫngr – a Phantom Genre?', nuances and qualifies the uses in medieval Iceland of the term mansǫngr. Like Diana Whaley in her article in the volume's first section about the reconstruction of skaldic encomia, Stefanie Würth, in 'Skaldic Poetry and Performance', deals with questions about the communicative aspect of artificial skaldic language, especially that between skalds and audiences. Würth, in understanding skaldic language from the notion of 'performance as material representation of messages during the act of writing', argues that skaldic poetry in the thirteenth century and later was restricted to an elite group trained in liberal arts. Taking up the question of the function of skaldic poetry in the Middle Ages, she argues that, other than to an intellectual elite, by that time, the contents of the poems were not central, merely that they signalled a specific literary function within a narrative context.

In the first article in the fourth part, 'Vernacular and Latin Theories of Language', John Lindow, in 'Poetry, Dwarfs, and Gods: Understanding *Alvíssmál*', deals with the role of dwarfs. He focuses on the eddic poem *Álvíssmál* and its textual structure, but brings the mythological system into the discussion as well in explaining why the poet chose a dwarf for the suitor. The other articles in the section are more directly occupied with learned literature and the influence of foreign thought on Old Norse culture. Mats Malm, in 'The Notion of Effeminate Language in Old Norse Literature', takes up the influence of classical notions of effeminate language on Norse tradition. He elegantly shows how skaldic language, the so-called saga style and the language of the translated *riddarasögur* display the Icelandic culture's preference for non-effeminate language. This tendency in Icelandic rhetorical tradition is placed in the context of the history of mentalities, and language is then understood as an implication of the notion of gender and honour prevailing in Icelandic society. In the following article, Kari Ellen Gade, in 'Ælfric in Iceland', discusses the influence of Ælfric's vernacular grammar on Icelandic

grammatical literature, illustrating an apparently close connection between Ælfric's *Excerptiones* and Óláfr Þórðarson's *Third Grammatical Treatise*. The section ends with Fabrizio D. Raschellà's article 'Old Icelandic Grammatical Literature: The Last Two Decades of Research (1983–2005)', giving an overview and including as well a bibliography of recent scholarship on Old Icelandic Grammatical literature.

The final part, 'Prolonged Traditions', confirms the echoes of Old Norse literature through time, as, for instance, in Andrew Wawn's essay, '*Vatnsdœla saga*: Visions and Versions', about the reception history of *Vatnsdœla saga*. Issues that are related to the translation and transmission of texts are included in this part as well. Geraldine Barnes in 'The "Discourse of Counsel" and the "Translated" *Riddarasögur*' deals with the learned *Fürstenspiegel* tradition emerging in Norway, and the influence of this tradition on the translated *riddarasögur*. Furthermore, with notions about Icelandic social elites in post-Commonwealth Iceland as a starting point, she covers the continued relevance that the 'discourse of counsel' integral to the *Fürstenspiegel* tradition had both in post-Commonwealth and post-Reformation Iceland. With the concluding article, Matthew Driscoll, in 'Skanderbeg: An Albanian Hero in Icelandic Clothing', sheds light on the story of the Albanian national hero, Skanderbeg, in an article that gives valuable insights into issues of translation, transmission and creative authorship. Driscoll follows the changes the story underwent, from the principal source by Marlin Barleti to translations into European languages. Driscoll focuses mainly on the translation from Danish to Icelandic, pointing out changes and omissions due to different cultural frameworks, thus illustrating the notion of translation as rewriting. In the case of Skanderbeg the transmission results as well in transfer of genres, as the story in Iceland in the nineteenth century was also transformed into a set of *rímur*.

This volume undeniably provides stimulating reading. It is an important and useful contribution to Old Norse studies, and it is relevant for various disciplines that in one way or the other centre around the study of Old Norse texts and culture. There is indeed reason to congratulate not only Margaret Clunies Ross on her birthday, but also the editors for assembling such a valuable collection of articles. Thanks also to Judy Quinn for emphasizing in the introduction to the volume that this book signals neither Clunies Ross's 'retirement nor any diminution in her productivity'. It had not occurred to me that this was the case, but I am glad to be reassured.

Berättelse om verksamheten under 2007

Isländska sällskapets styrelse hade under år 2007 följande sammansättning:

ordförande: professor Henrik Williams
vice ordförande: universitetslektor Heimir Pálsson
sekreterare: fil. dr Agneta Ney
skattmästare: fil. dr Patrik Larsson
klubbmästare och vice sekreterare: fil. dr Lasse Mårtensson
övriga ledamöter: docent Ulla Börestam, forskarstuderande Fredrik Charpentier Ljungqvist och fil. dr Daniel Sävborg (huvudredaktör för Scripta Islandica)

Vid årets slut hade sällskapet 164 medlemmar. Sällskapets inkomster under året uppgick till 51.501 kronor och utgifterna till 55.014 kronor.

Den femtiosjunde årgången av Scripta Islandica har utkommit och distribuerats till medlemmarna. Den innehåller uppsatserna "*Víga-Glúms* saga and the Birth of Saga Writing" av Theodore M. Andersson, "Fvn. *hrynja* och fsv. *rynia*. Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen" av Staffan Fridell, "The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature" av Kirsten Wolf, debattinläggen "Kristen kungaideologi i *Sverris saga*" av Fredrik Charpentier Ljungqvist, "Sverrir's Dreams" av Lars Lönnroth, "Skriftkultur i skandinavisk middelalder – metoder og resultater" av Arnved Nedkvitne, recensionerna "The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280)" av Lars Lönnroth, "Rec. av François-Xavier Dillman, Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises" av Anders Hultgård, "Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk Bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guð-

mundsson & Guðmundur Andri Thorsson" av Heimir Pálsson, minnesordet "Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige" av Sigurd Fries samt berättelse om verksamheten under år 2005 av Lennart Elmevik och Henrik Williams.

Vid sällskapets årsmöte den 8 maj höll professor emeritus Lennart Elmevik ett föredrag över ämnet *Yggdrasill*. Vid höstmötet den 25 november hölls i Musikens hus, Uppsala, en hyllning i tal och toner till Jónas Hallgrímsson (1807–1845). Till detta evenemang gavs finansiellt stöd från Islands ambassad och professor emerita Gun Widmark. Hedersgäst var tonsättaren Hafliði Hallgrímsson och programvärd var Heimir Pálsson. Deltog gjorde även litteraturvetaren och diktaren Böðvar Guðmundsson, universitetslektor Kristinn Jóhannesson, sångerskan Bára Lyngdal, musikerna Einar Sveinbjörnsson, Erika Södersten samt Gunnhildur Halla Guðmundsdóttir.

Sällskapets lokalavdelning i Umeå hade inte något sammanträde under året. Ordförande för Umeå-avdelningen är universitetslektor Susanne Haugen.

Uppsala den 20 maj 2008

Henrik Williams *Agneta Ney*

Författarna i denna årgång

Ármann Jakobsson, dr, dósent í íslenskum bókmenntum fyrri alda, Árnagarði (no. 424), Háskóla Íslands, ÍS-101 Reykjavík,
armannja@hi.is

Margaret Cormack, professor, College of Charleston, Department of Religious Studies, 66 George Street, Charleston, SC. 29424, USA,
cormackm@cofc.edu

Tommy Danielsson, docent i litteraturvetenskap, universitetslektor i litteraturvetenskap vid Högskolan Dalarna, Gamla Prästhyttan, SE-771 92 Ludvika,
tdi@du.se

Susanne Haugen, fil.dr, postdoktor i nordiska språk, Institutionen för språkstudier, Umeå universitet, SE-901 87 Umeå,
susanne.haugen@nord.umu.se

Heimir Pálsson, nordisk lektor i isländska, Uppsala universitet, Institutionen för nordiska språk, Box 527, SE-751 20 Uppsala,
heimir.palsson@nordiska.uu.se

Pernille Hermann, adjunkt, cand.mag., ph.d., Aarhus Universitet, Nordisk Institut, Jens Chr. Skous Vej 7, bygn. 1467, DK-8000 Århus C,
norph@hum.au.dk

Marianne Kalinke, professor, University of Illinois at Urbana-Champaign, Department of Germanic Languages and Literatures, 2090 Foreign Languages Building, MC 178, 707 South Mathews Avenue, Urbana, IL 61801-3675, USA,
kalinke@uiuc.edu

Else Mundal, professor, Senter for middelalderstudier, Universitetet i Bergen, Postboks 7800 NO-5020 Bergen,
Else.Mundal@cms.uib.no

Lasse Mårtensson, fil. dr, forskare, Uppsala universitet, Institutionen för nordiska språk, Box 527, SE-751 20 Uppsala,
lasse.martensson@nordiska.uu.se

Stefan Olsson, fil.mag. i religionsvetenskap, Spireagränd 1, SE-445 36 Bohus,
gusolssst@student.gu.se

Michael Schulte, professor i nordisk språkvitenskap, Høgskulen i Volda, Institutt for språk og litteratur, Postboks 500-1, NO-6101 Volda,
MichaelS@hivolda.no

Mathias Strandberg, doktorand i nordiska språk, Uppsala universitet, Seminariet för nordisk namnforskning, Box 135, SE-751 04 Uppsala,
mathias.strandberg@nordiska.uu.se

Svanhildur Óskarsdóttir, Ph.D., rannsóknardósent, Stofnun Árna Magnússonar, Árnagarði við Suðurgötu, ÍS-101 Reykjavík,
salta@hi.is

Bo-A Wendt, fil.dr, forskare, Nordiska språk, Språk- och litteraturcentrum, Lunds universitet, Box 201, S-221 00 Lund,
Bo.Wendt@nordlund.lu.se

Scripta Islandica ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS ÅRSBOK

ÅRGÅNG 1 · 1950: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 2 · 1951: *Chr. Matras*, Det færøske skriftsprog af 1846. – *Gösta Franzén*, Isländska studier i Förenta staterna.

ÅRGÅNG 3 · 1952: *Jón Aðalsteinn Jónsson*, Biskop Jón Arason. – *Stefan Einarsson*, Halldór Kiljan Laxness.

ÅRGÅNG 4 · 1953: *Alexander Jóhannesson*, Om det isländske sprog. – *Anna Z. Osterman*, En studie över landskapet i Vǫluspá. – *Sven B. F. Jansson*, Snorre.

ÅRGÅNG 5 · 1954: *Sigurður Nordal*, Tid och kalvskinn. – *Gun Nilsson*, Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige.

ÅRGÅNG 6 · 1955: *Davíð Stefánsson*, Prologus till »Den gyllene porten». – *Jakob Benediktsson*, Det islandske ordbogsarbejde ved Islands universitet. – *Rolf Nordenstreng*, Vǫlundarkviða v. 2. – *Ivar Modéer*, Över hed och sand till Bæjarstaðarskogur.

ÅRGÅNG 7 · 1956: *Einar Ól. Sveinsson*, Läs- och skrivkunnighet på Island under fristatstiden. – *Fr. le Sage de Fontenay*, Jonas Hallgrimssons lyrik.

ÅRGÅNG 8 · 1917: *Þorgils Gjallandi* (*Jón Stefánsson*), Hemlängtan. – *Gösta Holm*, I fågelberg och valfjära. Glimtar från Färöarna. – *Ivar Modéer*, Ur det isländska allmogespråkets skattkammare.

ÅRGÅNG 9 · 1958: *K.-H. Dahlstedt*, Isländsk dialektgeografi. Några synpunkter. – *Peter Hallberg*, Kormáks saga.

ÅRGÅNG 10 · 1959: *Ivar Modéer*, Isländska sällskapet 1949–1959. – *Sigurður Nordal*, The Historical Element in the Icelandic Family Sagas. – *Ivar Modéer*, Johannes S. Kjarval.

ÅRGÅNG 11 · 1960: *Sigurd Fries*, Ivar Modéer 3.11.1904–31.1.1960. – *Steingrímur J. Þorsteinsson*, Matthías Jochumsson och Einar Benediktsson. – *Ingegerd Fries*, Genom Ódáðahraun och Vonarskarð – färder under tusen år.

ÅRGÅNG 12 · 1961: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 13 · 1962: *Halldór Halldórsson*, Kring språkliga nybildningar i nutida isländska. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Gudruns sorg. Stilstudier över ett eddamotiv. – *Tor Hultman*, Rec. av Jacobsen, M. A. – Matras, Chr., Föroysk-donsk orðabók. Færøsk-dansk ordbog.

ÅRGÅNG 14 · 1963: *Peter Hallberg*, Laxness som dramatiker. – *Roland Otterbjörk*, Moderna isländska förnamn. – *Einar Ól. Sveinsson*, Från Mýrdalur.

ÅRGÅNG 15 · 1964: *Lars Lönnroth*, Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar. – *Valter Jansson*, Bortgångna hedersledamöter.

ÅRGÅNG 16 · 1965: *Tryggve Sköld*, Isländska väderstreck.

ÅRGÅNG 17 · 1966: *Gun Widmark*, Om nordisk replikkonst i och utanför den isländska sagan. – *Bo Almqvist*, Den fulaste foten. Folkligt och litterärt i en Snorri-anekdot.

ÅRGÅNG 18 · 1967: *Ole Widding*, Jónsbóks to ikke-interpolerede håndskrifter. Et bidrag til den isländske lovbogs historie. – *Steingrímur J. Þorsteinsson*, Jóhann Sigurjónsson och Fjalla-Eyvindur.

ÅRGÅNG 19 · 1968: *Einar Ól. Sveinsson*, Eyrbyggja sagas kilder. – *Svávar Sigmundsson*, Ortnamnsforskning på Island. – Lennart Elmevik, Glömskans häger. Till tolkningen av en Hávamálstrof. – Berättelsen om Audun, översatt av Björn Collinder.

ÅRGÅNG 20 · 1969: *Sveinn Höskuldsson*, Skaldekongressen på Parnassen – en isländsk studentpjäs. – *Evert Salberger*, Cesurer i Atlakviða.

ÅRGÅNG 21 · 1970: *Davíð Erlingsson*, Etiken i Hrafnkels saga Freysgoða. – *Bo Almqvist*, Isländska ordspråk och talesätt.

ÅRGÅNG 22 · 1971: *Valter Jansson*, Jöran Sahlgren. Minnesord. – *Lennart Elmevik*, Ett eddaställe och några svenska dialektord. – *Bjarne Beckman*, Hur gammal är Hervararsagans svenska kungakrönika? – *Baldur Jónsson*, Några anmärkningar till Blöndals ordbok. – *Evert Salberger*, Vel glýioð eller velglýioð. En textdetalj i Vǫluspá 35. – *Anna Mörner*, Isafjord.

ÅRGÅNG 23 · 1972: *Bo Ralph*, Jon Hreggviðsson – en sagagestalt i en modern isländsk roman. – *Staffan Hellberg*, Slaget vid Nesjar och »Sven jarl Håkonsson». – *Thorsten Carlsson*, Norrön legendforskning – en kort presentation.

ÅRGÅNG 24 · 1973: *Peter Hallberg*, Njáls saga – en medeltida moralitet? – Evert Salberger, Elfaraskáld – ett tillnamn i Njáls saga. – *Richard L. Harris*, The Deaths of Grettir and Grendel: A New Parallel. – *Peter A. Jorgensen*, Grendel, Grettir, and Two Skaldic Stanzas.

ÅRGÅNG 25 · 1974: *Valter Jansson*, Isländska sällskapet 25 år. – *Ove Moberg*, Bröderna Weibull och den isländska traditionen. – *Evert Salberger*, Heill þú farir! Ett textproblem i Vafþrúðnismál 4. – *Bjarne Beckman*, Mysing. – *Hreinn Steingrímsson*, »Að kveða rímur». – *Lennart Elmevik*, Två eddaställen och en västnordisk ordgrupp.

ÅRGÅNG 26 · 1975: *Björn Hagström*, Att särskilja anonyma skrivare. Några synpunkter på ett paleografiskt-ortografiskt problem i medeltida isländska handskrifter, särskilt Isländska Homilieboken. – *Gustaf Lindblad*, Den rätta läsningen av Isländska Homilieboken. – *Bo Ralph*, En dikt av Steinþórr, islänning. – *Kristinn Jóhannesson*, Från Värmland till Borgarfjörður. Om Gustaf Frödings diktning i isländsk tolkning.

ÅRGÅNG 27 · 1976: *Alan J. Berger*, Old Law, New Law, and Hœnsa-Þóris saga. – *Heimir Pálsson*, En översättares funderingar. Kring en opublicerad översättning av Sven Delblancs Åminne. – *Kunishiro Sugawara*, A Report on Japanese Translations of Old Icelandic Literature. – *Evert Salberger*, Ask Burlefot. En romanhjältes namn. – Lennart Elmevik, Fisl. giǫgurr.

ÅRGÅNG 28 · 1977: *Gustaf Lindblad*, Centrala eddaproblem i 1970-talets forskningsläge. – Bo Ralph, Ett ställe i Skáldskaparmál 18.

ÅRGÅNG 29 · 1978: *John Lindow*, Old Icelandic *þáttr*: Early Usage and Semantic History. – *Finn Hansen*, Naturbeskrivende indslag i Gísla saga Súrssonar. – Karl Axel Holmberg, Uppsala-Eddan i utgåva.

ÅRGÅNG 30 · 1979: *Valter Jansson*, Dag Strömbäck. Minnesord. – *Finn Hansen*, Benbrud og bane i blåt. – *Andrea van Arkel*, Scribes and Statistics. An evaluation of the statistical methods used to determine the number of scribes of the Stockholm Homily Book. – *Eva Rode*, Svar på artiklen »Scribes and Statistics». – Börje Westlund, Skrivare och statistik. Ett genmäle.

ÅRGÅNG 31 · 1980: *Björn Högström*, Fvn. bakkakolfr och skotbakki. Några glimtar från redigeringen av en norrön ordbok. – *Alan J. Berger*, The Sagas of Harald Fairhair. – *Ilkka Hirvonen*, Om bruket av slutartikel i de äldsta norröna homilieböckerna IsIH och GNH. – *Sigurgeir Steingrímsson*, Tusen och en dag. En sagosamlings vandring från Orienten till Island. – *Jan Terje Faarlund*, Subject and nominative in Oid Norse. – *Lars-Erik Edlund*, Askraka – ett engångsord i Egilssagan.

ÅRGÅNG 32 · 1981: *Staffan Hellberg*, Kungarna i Sigvats diktning. Till studiet av skaldedikternas språk och stil. – *Finn Hansen*, Hrafnkels saga: del og helhed. – Ingegerd Fries, Njals saga 700 år senare.

ÅRGÅNG 33 · 1982: *Jan Paul Strid*, Veiðar námo – ett omdiskuterat ställe i Hymiskviða. – *Madeleine G. Randquist*, Om den (text)syntaktiska och semantiska strukturen i tre välkända isländska sagor. En skiss. – *Sigurgeir Steingrímsson*, Árni Magnusson och hans handskriftsamling.

ÅRGÅNG 34 · 1983: *Peter Hallberg*, Sturlunga saga – en isländsk tidsspegel. – *Þorleifur Hauksson*, Anteckningar om Hallgrímur Pétursson. – *Inger Larsson*, Hrafnkels saga Freysgoða. En bibliografi.

ÅRGÅNG 35 · 1984: *Lennart Elmevik*, Einar Ólafur Sveinsson. Minnesord. – *Alfred Jakobsen*, Noen merknader til Gísls þáttr Illugasonar. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Bygden under Vatnajökull. En minnesvärd resa till Island 1954. – *Michael Barnes*, Norn. – *Barbro Söderberg*, Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna.

ÅRGÅNG 36 · 1985: *Staffan Hellberg*, Nesjavísur än en gång. – *George S. Tate*, Eldorado and the Garden in Laxness' *Paradisarheimt*. – *Þorleifur Hauksson*, Vildvittror och Mattisrövare i isländsk dräkt. Ett kåseri kring en översättning av Ronja rövardotter. – Michael Barnes, A note on Faroese /θ/ > /h/. – *Björn Hagström*, En färöisk-svensk ordbok. Rec. av Ebba Lindberg & Birgitta Hylin, Färöord. Liten färöisk-svensk ordbok med kortfattad grammatik jämte upplysningar om språkets historiska bakgrund. – *Claes Åneman*, Rec. av Bjarne Fidjestøl, Det norrøne fyrstediktet.

ÅRGÅNG 37 · 1986: *Alfred Jakobsen*, Om forfatteren av Sturlu saga. – *Michael P. Barnes*, Subject, Nominative and Oblique Case in Faroese. – *Marianne E. Kalinke*, The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance. – *Carl-Otto von Sydow*, Jon Helgasons dikt I Árnasafni. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 38 · 1987: *Michael P. Barnes*, Some Remarks on Subordinate Clause Word-order in Faroese. – *Jan Ragnar Hagland*, Njáls saga i 1970- og 1980-åra. Eit översyn över nyare forskning. – *Per-Axel Wiktorsson*, Om Torleiftåten. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Davíð Stefánssons dikt Konan, sem kyndir ofninn minn. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 39 · 1988: *Alfred Jakobsen*, Snorre og geografien. – *Joan Turville-Petre*, A Tree Dream in Old Icelandic. – *Agneta Breisch*, Fredlöshetsbegreppet i saga och samhälle. – *Tommy Danielsson*, Magnús berfættrs sista strid. – *Ola Larsmo*, Att tala i röret. En orättvis betraktelse av modern isländsk skönlitteratur.

ÅRGÅNG 40 · 1989: *Alv Kragerud*, Helgdiktningen og reinkarnasjonen. – *Jan Nilsson*, Guðmundr Ólafsson och hans Lexicon Islandicum – några kommentarer.

ÅRGÅNG 41 · 1990: *Jan Ragnar Hagland*, Slaget på Pezinavellir i nordisk og bysantinsk tradisjon. – *William Sayers*, An Irish Descriptive Topos in Laxdœla Saga. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 1. – *Karl Axel Holmberg*, Rec. av Else Nordahl, Reykjavík from the Archaeological Point of View.

ÅRGÅNG 42 · 1991: *Stefan Brink*, Den norröna bosättningen på Grönland. En kortfattad forskningsöversikt jämte några nya forskningsbidrag. – *Carl-Otto von Sydo*w, Två dikter av Jón Helgason i original och svensk dräkt med kommentar. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 2. – *Nils Österholm*, Torleiftåten i handskriften Add 4867 fol. – *Lennart Elmevik*, Rec. av Esbjörn Rosenblad, Island i saga och nutid.

ÅRGÅNG 43 · 1992: *Anne Lidén*, St Olav in the Beatus Initial of the Carrow Psalter. – *Michael P. Barnes*, Faroese Syntax—Achievements, Goals and Problems. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 3.

ÅRGÅNG 44 · 1993: *Karl Axel Holmberg*, Isländsk språkvård nu och förr. Med en sidoblick på svenskan. – *Páll Valsson*, Islands älsklingsson sedd i ett nytt ljus. Några problem omkring den nya textkritiska utgåvan av Jónas Hallgrímssons samlade verk: Ritverk Jónasar Hallgrímssonar I–IV, 1989. – *William Sayers*, Spiritual Navigation in the Western Sea: Sturlunga saga and Adomnán's Hinba. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 4.

ÅRGÅNG 45 · 1994: *Kristín Bragadóttir*, Skalden och redaktören Jón Þorkelsson. – *Ingegerd Fries*, När skrevs sagan? Om datering av isländska sagor, särskilt Heiðarvígasagan. – *Sigurður A. Magnússon*, Sigurbjörn Einarsson som student i Uppsala på 1930-talet. Översättning, noter och efterskrift av Carl-Otto von Sydow.

ÅRGÅNG 46 · 1995: *Ingegerd Fries*, Biskop Gissur Einarsson och reformationen. – *François-Xavier Dillmann*, Runorna i den fornisländska

litteraturen. En översikt. – *William Sayers*, Poetry and Social Agency in Egils saga Skalla-Grímssonar.

ÅRGÅNG 47 · 1996: *Lennart Elmevik*, Valter Jansson. Minnesord. – *Jón Hnefill* Aðalsteinsson, Blot i forna skrifter. – *Gísli Pálsson*, Språk, text och identitet i det isländska samhället.

ÅRGÅNG 48 · 1997: *Lennart Elmevik*, Anna Larsson. Minnesord. – *Lennart Moberg*, ”Stóð und árhjalmi”. Kring Hákonarmál 3:8. – *Henric Bagerius*, Vita vikingar och svarta sköldmör. Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor. – *Páll Valsson*, En runologs uppgång och fall. – *Björn Hagström*, Något om färöisk lyrik – mest om Christian Matras.

ÅRGÅNG 49 · 1998: *Veturliði Óskarsson*, Om låneord og fremmed påvirkning på ældre islandsk sprog. – *Jóhanna Barðdal*, Argument Structure, Syntactic Structure and Morphological Case of the Impersonal Construction in the History of Scandinavian. – *Jan Ragnar Hagland*, Note on Two Runic Inscriptions relating to the Christianization of Norway and Sweden. – *William Sayers*, The ship *heiti* in Snorri's *Skáldskaparmál*. – *Henrik Williams*, Rec. av Snorres Edda. Översättning från isländskan och inledning av Karl G. Johansson och Mats Malm.

ÅRGÅNG 50 · 1999: *Lennart Elmevik*, Isländska sällskapet 50 år. – *Bjarni Guðnason*, Guðrún Ósvifursdóttir och Laxdæla Saga. – *Veturliði Óskarsson*, Verbet isländskt *ské*. – *Henrik Williams*, Nordisk paleografisk debatt i svenskt perspektiv. En kort överblick. – *Carl-Otto von Sydow*, Jón Helgasons dikt Kom milda nótt i svensk tolkning. – *Veturliði Óskarsson*, Är isländsk språkvård på rätt väg? – *Gun Widmark*, Isländsk-svenska kontakter i äldre tid.

ÅRGÅNG 51 · 2000: *Lennart Elmevik*, Vidar Reinhammar. Minnesord. – *Peter Springborg*, De islandske håndskrifter og ”håndskriftsagen”. – *Gun Widmark*, Om muntlighet och skriftlighet i den isländska sagan. – *Judy Quinn*, Editing the Edda–the case of *Vǫluspá*. – *Kirsten Wolf*, Laughter in Old Norse-Icelandic Literature. – *Fjodor Uspenskij*, Towards Further Interpretation of the Primordial Cow Auðhumla. – *Tom Markey*, Icelandic *sími* and Soul Contracting. – *Björn Hagström*, Den färöiska ”Modersmålsordboken”.

ÅRGÅNG 52 · 2001: *Lennart Elmevik*, Claes Åneman. Minnesord. – *Lars Lönnroth*, Laxness och isländsk sagatradition. – *François-Xavier Dillmann*, Om hundar och hedningar. Kring den fornvästnordiska sammansättningen *hundheiðinn*. – *Mindy MacLeod*, *Bandrúnir* in Icelandic Sagas. – *Thorgunn Snædal*, Snorre Sturlasson – hövding och historiker. – *Guðrún Kvaran*, Omkring en doktorafhandling om middelnedertyske låneord i islandsk diplomsprog frem til år 1500.

ÅRGÅNG 53 · 2002: *Veturliði Óskarsson*, Studiosus antiqvitatum. Om Jón Ólafsson från Grunnavík, förebilden till Halldór Laxness sagoperson Jón Guðmundsson från Grindavik. – *Þórgunnur Snædal*, From Rök to Skagafjörður: Icelandic runes and their connection with the Scandinavian runes of the Viking period. – *Patrik Larsson*, Det fornvästnordiska personbinamnet *Kíkr*. – *Veturliði Óskarsson*, Ur en eddadikts forskningshistoria.

ÅRGÅNG 54 · 2003: *Henrik Williams*, Än lever de gamla gudarna. Vikten av att forska om fornisländska. – *Anna Helga Hannesdóttir*, Islänningars attityder till språkliga normer. – *Kristinn Jóhannesson*, Halldór Laxness – samtidens spegel. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Arngrímur Jónsson och hans verk. – *Adolfo Zavaroni*, Communitarian Regime and Individual Power: *Othinus* versus *Ollerus* and *Mithothyn*.

ÅRGÅNG 55 · 2004: *Heimir Pálsson*, Några kapitel ur en oskriven bok. – *Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda. – *Agneta Ney*, Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet. – *Martin Ringmar*, Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman. – *Svante Norr*, A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*. – *Lasse Mårtensson*, Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter.

ÅRGÅNG 56 · 2005: *Lennart Elmevik*, Lennart Moberg. Minnesord. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, The Significance of Remote Resource Regions for Norse Greenland. – *Andreas Nordberg*, Handlar Grimnesmål 42 om en sakral måltid? – *Daniel Sävborg*, Kormáks saga – en norrön kärlekssaga på vers och prosa. – *Ingvar Svanberg* och *Sigurður Ægisson*, The Black Guillemot (*Cepphus grylle*) in Northern European Folk Ornithology. – *Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda. 2. – *Else Mundal*, Literacy – kva talar vi eigentleg om? – *Leidulf Melve*, Literacy – eit omgrep til bry eller eit brysamt omgrep?

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing. – *Staffan Fridell*, Fvn. *hrynja* och fsv. *rynia*. Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen. – *Kirsten Wolf*, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Kristen kungaideologi i *Sverris saga*. – *Lars Lönnroth*, Sverrir's Dreams. – *Arnved Nedkvitne*, Skriftkultur i skandinavisk middelalder – metoder og resultater. – *Lars Lönnroth*, The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280). – *Anders Hultgård*, rec. av François-Xavier Dillmann, Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises. – *Heimir Pálsson*, Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson & Guðmundur Andri Thorsson. *Sigurd Fries*, Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige.

ÅRGÅNG 58 · 2007: *Heinrich Beck*, Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit. – *Gunnhild Røthe*, Þorgerðr Hölgabrúðr – the *fylgja* of the Háleygjar family. – *Michael Schulte*, Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns. – *Lennart Elmevik*, Yggdrasill. En etymologisk studie. – *Henrik Williams*, Projektet Originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram. – *Sverre Bagge*, ”Gang leader” eller ”The Lord's anointed” i *Sverris saga*? Svar til Fredrik Ljungqvist og Lars Lönnroth. – *Heimir Pálsson*, Tungviktare i litteraturhistorien. En krönika.